

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

YANYALI ESAD EFENDİ VE ‘ER-RİSÂLETÜ’L-LÂHÛTİYYE’ ADLI ESERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Furkan BÜLBÜL

BURSA – 2025



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

YANYALI ESAD EFENDİ VE ‘ER-RİSÂLETÜ’L-LÂHÛTİYYE’ ADLI ESERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Furkan BÜLBÜL

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi KEVSER DEMİR BEKTAŞ

BURSA – 2025

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Kelam Bilim Dalı'nda 702123072 numaralı Furkan BÜLBÜL'ün hazırladığı "Yanyalı Esad Efendi ve *er-Risâletül-Lâhûtiyye* Adlı Eseri" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, / /2025 günü - saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Dr. Öğr. Üyesi Kevser DEMİR BEKTAŞ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi

/ /2025



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 26/06/2025

Tez Başlığı / Konusu: **Yanyalı Esad Efendi ve *er-Risâletül-Lâhûtiyye* Adlı Eseri**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **166** sayfalık kısmına ilişkin, 26/06/2025 tarihinde şahsım tarafından ***Turnitin*** adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **% 17**'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.
Tarih ve İmza

26/06/2025

Adı Soyadı:	Furkan BÜLBÜL
Öğrenci No:	702123072
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Kelâm
Statüsü:	Yüksek Lisans

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Kevser DEMİR BEKTAŞ

Tarih: 26/06/2025

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "**Yanyalı Esad Efendi ve *er-Risâletül-Lâhûtiyye* Adlı Eseri"** başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
26/06/2025

Adı Soyadı : Furkan BÜLBÜL

Öğrenci No : 702123072

Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

Programı : Kelâm

Statüsü : ☒ Y. Lisans ☐ Doktora

ÖZET

Yazar	**: Furkan BÜLBÜL**
Üniversite	**: Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**: Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim Dalı	**: Temel İslâm Bilimleri**
Bilim Dalı	**: Kelâm**
Tezin Niteliği	**: Yüksek Lisans**
Tez Danışmanı	**: Dr. Öğr. Üyesi Kevser DEMİR BEKTAŞ**

YANYALI ESAD EFENDİ VE 'ER-RİSÂLETÜ'L-LÂHÛTİYYE' ADLI ESERİ

Yanyalı Esad Efendi (ö. 1143-4/ 1731-2), XII./XVIII. yüzyılda Sultan II. Mustafa ve Sultan III. Ahmed zamanında yaşamış, Osmanlı topraklarında yetişen ve İslamî ilimlere birçok alanda ciddi katkıları olan güzide bir âlimdir. Çok yönlü bir âlim olması ve birçok dil bilmesi sebebiyle dikkat çeken Esad Efendi, en yüksek müderrislik makamı sayılan Mûsıle-i Süleymâniyye ve Eyüp Sultan Medresesi müderrisliğine atanmış; daha sonra III. Ahmed tarafından Topkapı Sarayı'nda kurulan kütüphanede hâfız-ı kütüb olarak görevlendirilmiştir. Birçok alana pek çok eserler kaleme alan Esad Efendi, kelam dünyasına da kıymetli eserler bırakmıştır. Bu eserlerden bir tanesi de Lâle Devri'nde kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eseridir.

Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eseri her ne kadar kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarını birbiriyle ortak bir zeminde karşılaştırsada; bu eser bu mukayesenin ilk ve son örneği vasfını taşımamaktadır. Daha önce Molla Câmî *ed-Dürretü'l-Fâhire* isimli eserinde isbât-ı vâcib konusunu bu tarzda işlemiştir. Ancak eserin tasavvufî yönü fazlasıyla ağır basmaktadır. Yanyalı'nın *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eseri bu konuda daha objektif olması sebebiyle Molla Câmî'nin *ed-Dürretü'l-Fâhire* isimli eserinin tekrarı olma durumuna düşmemiştir.

Bu eserin toplam beş farklı nüshasına ulaşılmış ve tahkikinde dört farklı nüshadan yararlanılmıştır. Çalışmamız toplam iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Yanyalı Esad Efendi ve *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eseri tanıtılmaktadır. Yanyalı'nın hayatı, hocaları, kariyeri, talebeleri ve telif ettiği eserler ele alınmış, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı

eserin muhtevası anlatılarak özellikle tevhid konusunda ortaya çıkan problemler ve çözümlerin kelam, felsefe ve tasavvufun aynı zeminde buluşturulmasıyla nasıl izah edildiği açıklanmıştır. Daha sonra eserin yazma nüshaları tanıtılmış ve eserin tahkikinde izlenen yöntemden bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eserin tahkikli metni Arapça olarak hazırlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Kelam, Osmanlı Düşüncesi, Tevhid, Yanyalı Esad Efendi, Muallim-i Sâlis, er-Risâletü'l-Lâhûtiyye



ABSTRACT

Name /Surmane	**: Furkan BÜLBÜL**
University	**: Bursa Uludağ University**
Institute	**: Institute of Social Science**
Field	**: Basic Islamic Sciences**
Branch	**: Kalam**
Degree Awarded	**: Master's Degree**
Supervisor	**: Dr. Öğr. Üyesi Kevser DEMİR BEKTAŞ**

YANYALI ESAD EFENDİ AND HİS WORK TİTLED ER-RİSÂLETÜ'L-LÂHÛTİYYE

Yanyalı Esad Efendi (d. 1143–4/1731–2) was a distinguished Ottoman scholar who lived during the reigns of Sultan Mustafa II and Sultan Ahmed III in the 12th/18th century. He made significant contributions to various branches of Islamic sciences. Known for his intellectual versatility and command of multiple languages, Esad Efendi was appointed to the highest rank of professorship in the Ottoman madrasa system, serving as a mudarris at both the Mûsıla-i Süleymâniyye and Eyüp Sultan Madrasas. Later, he was appointed by Sultan Ahmed III as the *hâfız-ı kütüb* (chief librarian) of the library established within the Topkapı Palace.

Esad Efendi authored numerous works across a wide range of disciplines, including valuable contributions to the field of kalām (Islamic theology). One such work is *al-Risālat al-Lāhūtiyya*, composed during the Tulip Era (Lāle Devri). Although this treatise brings together kalām, philosophy, and Sufism on a shared conceptual ground, it does not represent the first or only attempt at such an interdisciplinary synthesis. Earlier, Mullā Jāmī had addressed the issue of proving the existence of the Necessary Being (*isbāt al-wājib*) in a similar manner in his work *al-Durrat al-Fākhira*. However, Jāmī's work heavily emphasizes the Sufi perspective. In contrast, Esad Efendi's *al-Risālat al-Lāhūtiyya* adopts a more balanced and objective approach, thereby avoiding mere repetition of Jāmī's discourse.

Five manuscript copies of *al-Risālat al-Lāhūtiyya* have been identified, and four of these were used in the critical edition prepared in this study. The present work consists of two

main chapters. The first chapter introduces Yanyalı Esad Efendi and his aforementioned treatise. It explores his biography, teachers, academic career, students, and authored works. The content of *al-Risālat al-Lāhūtiyya* is then analyzed, with particular attention to theological issues related to divine unity (*tawḥīd*) and how these are addressed through a comparative framework incorporating kalām, philosophy, and Sufism. This chapter also presents the identified manuscripts and discusses the methodology adopted in the process of textual verification. The second chapter provides the critically edited Arabic text of *al-Risālat al-Lāhūtiyya*.

Keywords: Kalām, Ottoman Thought, Tawḥīd, Yanyalı Esad Efendi, *Muallim-i Sâlis*, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*



ÖN SÖZ

Kelam ilmi, bütün İslamî ilimlerin kendisine bağlı olması ve temelini oluşturması sebebiyle İslam dünyasında çok ayrı bir yer tutmaktadır. Bu sebeple kendisine birçok kaynakta "dinin aslı" manasında "Usûlü'd-dîn" denilmiştir. Çünkü İslam dinine adım atarken ilk önce bu durağa uğramak zorunludur. Kelam ilmi olmadan İslam'a yönelik bir inanç kargaşası ortaya çıkar ve bu durum diğer İslamî ilimlerin gerçekliğinin ve doğruluğunun ciddi bir şekilde sorgulanmasına sebep olur. İşte kelam ilminin bu önemli konumundan dolayı kendisine "Eşrefü'l-ulûm" yani "ilimlerin en şereflisi" vasfı verilmiştir. İslam dini ve düşüncesindeki bu vazgeçilmez rolü, kelam alanında yazılmış eserlerin değerine değer katmaktadır. Bu sebeple kelam alanında yazılmış birçok kıymetli eser, tozlu raflarda araştırmacıların onları gün yüzüne çıkarıp İslam dünyasına kazandırmasını beklemektedir. Özellikle günümüz dünyasındaki inanç kargaşalarını bir nebze de olsa dindirmek adına, İslamî ilimlerin temeli olan kelam alanındaki, unutulmaya yüz tutmuş bu değerli eserlerin tahkik edilerek topluma kazandırılması elzemdir. Konu ile ilgili bizim dikkatimizi çeken başlıca sebep; her ne kadar kendi çevresinde olsa da kendisine "üçüncü üstat/öğretmen" yani "muallim-i sâlis" ünvanı verilen Esad Efendi gibi bir âlimin birçok eserinin hâlâ gün yüzüne çıkarılmamış olması olmuştur. Bu durum bizi kelam dünyasına katkı sağlama gayesiyle, bu kıymetli eseri tahkîk ederek bu alanın araştırmacılarının ve okurlarının dikkatine sunmaya sevk etmiştir. Böylece bu durumu kendimize bir görev sayarak Osmanlı döneminin Lâle Devri âlimlerinden biri olan Yanyalı Esad Efendi'nin telif etmiş olduğu *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eseri İslam dünyasına kazandırmayı hedefliyoruz.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında büyük emekleri olan şahıslar bulunmaktadır. Başta tezin son okumalarını gerçekleştirerek son hâlini almasında büyük katkıları olan danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Kevser DEMİR BEKTAŞ olmak üzere, eseri tahkik ederken karşılaşmış olduğum bütün sıkıntı ve problemlerde her türlü desteği sağlayarak yol gösteren ve sağlık problemleri yaşayıncaya kadar danışmanlığımı yürütmüş olan hocam Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU'na ve tez konusunu bulurken bana ışık tutan hocam Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU'ya teşekkürlerimi arz ederim. Beni İslamî ilimlere yönlendiren ve eğitim hayatım boyunca üzerimde en küçük emeği dahî bulunan bütün hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür ederim. Son olarak hayatımda ve bu ilmî

yolculuğumda her türlü desteği sağlayan kıymetli anneme, babama, kardeşlerime ve değerli eşime ve kızıma sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

Furkan BÜLBÜL

Bursa, 2025



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU iii

YEMİN METNİ iv

ÖZET v

ABSTRACT vii

ÖN SÖZ ix

İÇİNDEKİLER xi

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

YANYALI ESAD EFENDİ ve ER-RİSÂLETÜ'L-LÂHÛTİYYE'Sİ

1.1. YANYALI ESAD EFENDİ 8

1.1.1. Hayatı 8

1.1.2. Hocaları 9

1.1.3. Müderrisliği ve Aldığı Görevler 11

1.1.4. Talebeleri 17

1.1.5. Eserleri 17

1.2. ER-RİSÂLETÜ'L-LÂHÛTİYYE 23

1.2.1. Eserin Muhtevası 23

1.2.1.1. Birinci Fasıl: Zorunlu Varlığın İspatı 26

1.2.1.2. İkinci Fasıl: Zorunlu Varlıkta Varlık ve Mahiyet 27

1.2.1.3. Üçüncü Fasıl: Tanrı'nın Varlık ve Zorunluluk İlişkisi 30

1.2.1.4. Dördüncü Fasıl: Taayyün-i İlâhî 32

1.2.1.5. Beşinci Fasıl: Tevhidin İspatında Nakil Metodu 33

1.2.2. Eserin Yazma Nüshaları 41

1.2.3. Eserin Tahkikinde Kullanılan Yöntem 44

İKİNCİ BÖLÜM

ER-RİSÂLETÜ'L-LÂHÛTİYYE'NİN TAHKİKLİ METNİ

EKLER 116

SONUÇ 121

KAYNAKÇA 123



GİRİŞ

İslam dinine göre, varlık âleminin tek ve yegâne yaratıcısı, mutlak hâkimi Allah Teâlâ'dır. Âlemde gözlemlenen düzen, intizam ve hikmet, kendiliğinden veya tesadüfen meydana gelmiş olamayacak kadar mükemmel ve anlamlıdır. Bu düzen, ilim, kudret ve irade sahibi olan yüce bir yaratıcı tarafından bilinçli olarak tesis edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette göklerin, yerin ve aradaki her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ifade edilmekte, böylece tesadüf iddiaları kesin bir dille reddedilmektedir. İslam anlayışı, yaratılışın gayesiz, başıboş ve rastlantısal değil; her varlığın bir hikmet ve ilahî irade doğrultusunda vücut bulduğunu esas alır.

İnsanoğlunun yaratılışından beri fıtratında var olan ulûhiyet arayışı, onu her zaman yüce bir varlığa yönelme eğilimine sevk etmiştir. İslam kelamında "fıtrat" kavramıyla ifadesini bulan bu doğuştan gelen eğilim, zamanla insan eliyle tahrif edilmiş, Allah'ın dışındaki varlıklara kutsallık atfedilmiştir. Vahyin rehberliğinden uzak kalan toplumlar, elleriyle yaptıkları putlara tapmış, kimi zaman da güneş, ay ve yıldız gibi semavî cisimlere ilahlık vasfı yüklemişlerdir. Bu tahrifat, insanlığın tevhid hakikatinden sapmasına ve şirk inancının yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Bu sapmalar karşısında Allah (c.c.), insanları hakka yönlendirmek ve doğru inanç üzere diriltmek için peygamberler göndermiştir. Bu ilahî elçiler, toplumlarına tevhid akidesini tebliğ etmiş, "Allah'tan başka ilah yoktur" gerçeğini ilan etmişlerdir. Ancak birçok toplum, beşerî tasavvurlar ve yanlış anlayışlar neticesinde şirke sapmış ve Allah'a ortak koşmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm (el-En'âm 6/76-78), Hz. İbrahim'in tevhid inancına ulaşmak için yürüttüğü aklî tefekkürü örnek gösterir. Hz. İbrahim, yıldız, ay ve güneşi geçici varlıklar olarak değerlendirip onların ilahlık vasfını reddetmiş; yalnızca varlığı ebedî ve yok olmayan Allah'ın gerçek ilah olduğunu kavramıştır. Bu kıssa, hakikatin aklî istidlallerle kavranabileceğine naklî olarak işaret eden en büyük delillerdedir. Bu yüzden kelamî literatürde önemli bir yere sahiptir.

İnsanlığın evrensel inanç problemlerinden biri, bir yaratıcının var olup olmadığı sorusudur. Bu soruya olumlu yanıt verildiğinde, bu kez o yaratıcının tek mi yoksa çok mu olduğu konusu gündeme gelir. İslâm dini, tevhîd inancını temel alan yapısıyla bu soruya açık bir şekilde cevap verir ve Allah'ın birliğini merkeze alır. İnanç esaslarını ele alan

kelâm ilmi ise Allah'ın varlığı ve birliği (ulûhiyyet) meselesini temel konularından biri olarak işler. Bu alanda, çoğunlukla görünen evrenden hareketle Allah'ın varlığını ortaya koyan aklî deliller sunulur. Zira bir yaratıcının kabul edilmesi, doğal olarak O'nun sıfatlarının sorgulanmasını da beraberinde getirir. İnsan, inandığı varlığı daha yakından tanımak ister. Bu nedenle kelâm kaynaklarında Allah'ın varlığı ispat edildikten sonra O'nun sıfatları detaylandırılır. Bu sıfatlar arasında özellikle Allah'ın birliği, merkezî öneme sahiptir. Çünkü O'nun diğer nitelikleri de bu birlik anlayışı çerçevesinde anlam kazanır.

Her din, Tanrı anlayışıyla kendine özgü bir yapı sergiler. İslâm, inanç sistemini Allah'ın birliği üzerine kurarak diğer tüm inançlardan ayrılır. Bu yönüyle, çok tanrıcılıkla ve şirk anlayışıyla hiçbir ortak zemini bulunmaz. Ayrıca her inanç sistemi, kendi doğruluğunu iddia eder; ancak bu iddia, delillere dayandırıldığında anlamlı hale gelir. Bu bağlamda Müslümanlar, Allah'a olan imanlarını aklî temellere oturtarak insanları hakka davet etmeyi amaçlamışlardır. Allah'ın varlığını akıl yoluyla temellendirdikten sonra, O'nun tekliği meselesi gündeme gelmiştir. İslam kelâmcıları, bu konuda Kur'an'a dayanan ve "burhân-ı temânû'" adı verilen aklî delili kullanarak Allah'ın birliğini savunmuşlardır.

Burhân-ı temânû', Allah'ın birliğini aklî açıdan temellendirmeyi amaçlayan bir delil olup, birden fazla tanrının varlığı durumunda ortaya çıkacak çelişkiler üzerinden hareket eder. Bu yöntemde, çoklu ilah kabulünün aklen doğuracağı imkânsızlıklar tek tek ele alınır ve bu çelişkelerin yalnızca tek bir yaratıcı kabulüyle çözülebileceği gösterilir. Böylece, yalnızca bir ilâhın var olması gerektiği sonucuna ulaşılır.

Burhân-ı temânû' delilinin doğru biçimde kavranabilmesi, onun tarihsel süreçte kelâm literatüründe nasıl kullanıldığını incelemekle mümkündür. Kelâm âlimleri, Hicrî 3. yüzyıldan itibaren Allah'ın birliği konusunda çeşitli aklî deliller üretmişlerdir.[1] Bu deliller arasında en çok benimsenen ve tartışılan ise burhân-ı temânû' olmuştur. Bu delil belirli bir ekole veya tek bir âlime ait olmayıp, Kur'ân-ı Kerîm'de tevhîdi destekleyen ayetlerin yorumlanmasıyla kelâmcılar tarafından geliştirilmiştir.

Bu konuda özellikle bazı kelâm âlimlerinin açıklamaları öne çıkar. Mütekaddim dönemde Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve İmâm Cüveynî bu delili detaylı biçimde ele alan isimlerdendir.

---

[1] Yusuf Şevki Yavuz, "VAHDÂNİYYET" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012), XLII/428.

Müteahhir dönemde ise Sa‘düddîn et-Teftâzânî’nin yorumları, döneminin ilmî yaklaşımını şekillendirecek derecede etkili olmuştur.

Burhân-ı temânû‘, özellikle erken dönem kelâmcılar arasında önemli bir yere sahiptir. Mu‘tezile âlimleri ile birlikte, Ehl-i sünnet kelâmının kurucuları olan İmam Mâtürîdî ve İmam Eş‘arî, yazdıkları eserlerde Allah’ın birliğini temellendirmek için bu delile yer vermiştir. Her ne kadar ilk dönem Mu‘tezile âlimlerinin eserleri günümüze ulaşmamış olsa da, Kâdî Abdülcebbâr’ın çalışmaları onların görüşlerini yansıtması açısından önemlidir. Onun el-Muğnî adlı eserinde burhân-ı temânû‘ ayrıntılı şekilde ele alınmış; çeşitli Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerine de atıf yapılmıştır. Ayrıca *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* adlı eserinde de bu delil üzerinden Allah’ın birliğini açıklamaya çalışmıştır.

Eş‘arîliğin kurucusu İmam Eş‘arî, *el-Lüma‘* adlı eserinde, eşyanın yaratıcısının bir olduğunu aklî bir yaklaşımla açıklamış, her ne kadar delilin ismini açıkça belirtmese de burhân-ı temânû‘un temel mantığını yansıtan üçlü imkânsızlık tasnifine yer vermiştir.[2]

Eş‘arî geleneğinin önemli isimlerinden Bâkıllânî de *et-Temhîd* adlı eserinde, benzer şekilde delilin adını anmaksızın Allah’ın birliğini bu yöntemle temellendirmiştir.[3] Ancak bu gelenek içinde delile en fazla yer veren ve ayrıntılı değerlendirmelerde bulunan isim Cüveynî olmuştur. Onun *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn* adlı eserinde yaklaşık elli sayfalık bir bölüm burhân-ı temânû‘a ayrılmış; burada hem delilin felsefî temelleri açıklanmış hem de Mu‘tezile ile bu konu etrafında yürütülen tartışmalara değinilmiştir.[4] Mütekaddim Eşariler arasında burhân-ı temânû‘u tabirini, yani “delîlü’t-temânû‘” ifadesini kullanan ilk âlim Cüveynî’dir.[5]

Mâtürîdî ekolüne gelince, ekolün kurucusu İmam Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-tevhîd* adlı eserinde Allah’ın birliği konusu geniş biçimde ele alınır. O, iki ilahın var olamayacağını naklî, aklî ve kainattaki düzen delilleriyle ortaya koyar. Naklî delil olarak, farklı insan topluluklarının tarih boyunca tek Tanrı inancında birleşmeleri, ilahlık iddiasında

2 Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî, *Kitâbü’l-Lüma‘ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’lbida ‘*, thk. Hamude Garabe (Mısır: Matbaatu Mısriyye, 1955), 20.

3 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkıllânî, *Kitâbü’t-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1957), 81.

4 Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (İskenderiye: el-Meârif bi’l-İskenderiyye, 1389), 353-401.

5 Cüveynî, *eş-Şâmil*, 352.

bulunanların bunu ispatlayamaması ve peygamberlere verilen mucizeler gösterilir.[6] Aklî delil olarak ise burhân-ı temânû‘a benzer bir yöntem kullanır, ancak bunu somutlaştırmak için hükümdarların iktidarlarını paylaşmama çabasını örnek verir. Mâtürîdî, evrende iki ilahın varlığı halinde düzenin bozulacağını, fakat doğanın kusursuz işleyişinin bunun aksini gösterdiğini belirtir. Üçüncü delil olarak da evrendeki düzenin, mevsimlerin değişimi, gök cisimlerinin hareketi ve canlıların yaşamını sürdürebilmesi gibi unsurların varlığına işaret eder. Bu düzenin, birden fazla yaratıcının bulunması halinde sürdürülebilir olamayacağını savunur.[7]

Mâtürîdî ekolünün önde gelen mütekaddimûn dönemi kelâm âlimlerinin (Pezdevî hariç) Allah'ın birliğini ispat ederken burhân-ı temânû‘ delili aracılığıyla tevhidi savunmuşlardır. Bu dönemde en önemli isimlerden biri, İmam Mâtürîdî'ye yakın yaşayan Ebû Seleme es-Semerkandî'dir. *Cümelü Usûlü'd-dîn* adlı eserinde Allah'ın birliğini, burhân-ı temânû‘un temelini oluşturan "men‘" kavramı üzerinden açıklayarak delili kullanmıştır. Semerkandî, ilâhların iradelerinin ittifak ve ihtilaf ihtimallerini üç ana seçenekle ele alır: tamamen eşit olmak, tamamen farklı olmak veya kısmen benzer kısmen farklı olmak. Ona göre bu ihtimallerin hiçbiri çoktanrıcılığın mümkün olmadığını gösterir.[8]

Pezdevî ise *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde Mecûsîlerin, Hıristiyanların ve filozofların tek yaratıcılık konusundaki görüşlerini aktarırken, Allah'ın zorunlu varlık ve ezeli olduğunu savunur fakat birliği delillerle ispat etmez.[9]

Mâtürîdî geleneğinde birçok mütekellim burhân-ı temânû‘ ve Allah'ın birliği üzerinde yorumlar yapmış olsa da, bu alanda en kapsamlı çalışmayı yapan isim Ebü'l-Muîn en-Nesefî olmuştur. Nesefî, tıpkı Eş‘arî geleneğinde Cüveynî'nin yaptığı gibi, *Tebsiratü'l-edille* adlı eserinde bu delili ayrıntılı biçimde ve çeşitli delalet yönleriyle ele almıştır. Nesefî, bu delile "temânû‘ delâleti" ve "temânû‘ delili" ifadeleriyle atıfta bulunmuş; onun

---

6 Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 68-69.

7 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 71.

8 Ahmed Saim Kılavuz, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi* (Bursa: Emek Matbaacılık, 1989), 43-44.

9 Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire, 1383), 18-21.

değerlendirmesine göre bu delil, Ehl-i Tevhîd'in Allah'ın birliği konusundaki en meşhur kanıtlarından biridir ve kelâm âlimleri tarafından Kur'ân'dan kaynaklanmıştır.[10]

Kur'ân-ı Kerîm'de tevhîd inancı ve Allah'ın birliği, birçok âyet ve sûreyle açıkça vurgulanmaktadır. Bu vurgular sadece genel tevhîd öğretisini değil, aynı zamanda Allah'ın birliğini aklî olarak ispatlamaya yönelik temelleri de içermektedir. Özellikle Enbiyâ sûresi 22. âyet, burhân-ı temânû'un dayandığı temel naklî delil olarak kabul edilir ve "temânû' âyeti" şeklinde anılır.[11] Ayrıca Mü'minûn sûresi 91. âyet ile İsrâ sûresi 42. âyet de bu delilin Kur'ânî referansları arasındadır.[12] Bu âyetler, birden fazla ilâhın varlığı durumunda ortaya çıkacak çelişkileri düşünmeye sevk ederek, tek bir ilâhın zorunluluğunu zihinlere sunar.

Burhân-ı temânû' her ne kadar aklî bir delil olsa da, temeli bu âyetlerde yer alan mantıkî ilkelerden esinlenmiştir. Dolayısıyla bu delil, hem naklî hem de aklî boyutlar içeren bir ispat yöntemi olarak kelâm literatüründe önemli bir yer edinmiştir.

Allah'ın birliği meselesi tarih boyunca hem felsefeciler, hem kelamcılar ve hem de sûfîler tarafından ele alınmıştır. Kelamcılar tarafından özellikle Burhân-ı temânû' deliliyle aklî olarak ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu süreçte en çok kullanılan yöntem akıl metodu olmuştur. İslam düşünce tarihinde tevhidin sadece nakil yolu ile ispatı iddiası büyük problemlere yol açabileceği endişesiyle uzun yıllar boyunca pek gündeme getirilmemiştir. Peki Allah'ın birliği yani tevhid, akıl metodu olmaksızın sadece nakil ile ispatlanabilir mi? Osmanlı alimlerinden olan Yanyalı Esad Efendi de bu sorunun cevabını aramıştır.

Osmanlı Devleti'nin Lâle Devri'nde ilmî ve kültürel sahada yaşanan hareketlilik, İslam kelamının Osmanlı toplumundaki yorum ve uygulamalarına yeni bir ivme kazandırmıştır. Bu dönemde Yanyalı Esad Efendi gibi önemli âlimler, klasik kelam geleneğini koruyarak aynı zamanda dönemlerinin sosyal ve kültürel ihtiyaçlarına cevap verecek yeni yorumlar geliştirme ihtiyacı duymuşlardır.

Osmanlı döneminde tevhid anlayışı, İslam kelam geleneğinin klasik kaynakları ve tasavvufi yorumların etkisiyle özgün bir sentez oluşturmuştur. Bu dönemde Mâtürîdî ve

---

[10] Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temed en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin, Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/24.

[11] Ekrem Sefa Gül, "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (30 Haziran 2019), 377-416.

[12] en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/113.

Eşarî kelam ekollerinin görüşleri medreselerde temel ilim olarak öğretilmiş,[13] tevhid konusu aklî ve naklî delillerle kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Osmanlı uleması, Allah'ın birliğini yalnızca teorik olarak değil, aynı zamanda fiili ve yaşantısal boyutlarıyla da anlamaya çalışmış, bu anlayış tasavvuf ve felsefe ile zenginleştirilmiştir. Osmanlı kelamcıları, iki ilahın varlığının mantıksal ve metafizik olarak imkânsızlığını, Allah'ın vahdâniyetinin zorunlu ve zorunluluk arz eden bir hakikat olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca, Osmanlı ilim çevrelerinde doğa olayları, evrendeki düzen ve ahenk, yaratıcı tek bir ilahın varlığının aklî kanıtları olarak değerlendirilmiştir.[14] Bu sebeple Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eseri bu meselede büyük önem taşımaktadır. Esad Efendi, bu risalede Allah'ın varlığı ve birliğini derinlikli aklî ve naklî delillerle ortaya koymuş, özellikle vahdâniyetin metafizik temellerini Osmanlı kelam geleneğine kazandırmıştır. Böylece Osmanlı döneminde tevhid, hem felsefe, hem kelam ve hem de tasavvuf perspektifinden derinlemesine incelenmiş, Allah'ın birliğine dair aklî ve naklî delillerle güçlü bir inanç sistemi olarak toplumda yer edinmiştir.

Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eseri, her ne kadar bazı çalışmalarda[15] isbât-ı vâcib özelinde yazılmış bir eser olarak tanıtılsa da, aslında Allah'ın birliği ve yüceliği üzerine derinlemesine bir çalışma olarak öne çıkmakta, tevhid kavramını hem teorik hem de tasavvufi perspektiflerden ele almaktadır.

İslam düşünce tarihinde tevhid anlayışının farklı dönemlerde çeşitli ekoller ve şahsiyetler tarafından farklı yorumlarla ele alınması, bu temel inancın zengin bir ilmî mirasa dönüşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda, klasik kelam literatüründe önemli bir yere sahip olan Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eseri, tevhid kavramının derinlikli ve özgün bir şekilde işlendiği nadir eserlerden biri olmuştur. Eser, hem felsefî, hem tasavvufî hem de kelamî perspektifleri harmanlayarak Allah'ın birliği meselesini

---

13 Osmanlı dönemi kelam anlayışının Mâtürîdî ve Eşarî kelam anlayışlarının bir sentezi olduğu hakkında bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 118-121.

14 Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelam İlmi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (30 Ocak 2013), 253-270; Osman Demirci, "Osmanlı'da Kelam Eğitimi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (27 Ekim 2018), 9-39.

15 Hülya Terzioğlu, "Osmanlı Döneminde Öne çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 53-73; Kazım Sarıkavak – Birol Dok, "Kitap Tanıtımı: Osmanlı Üzerine İki Özgün Kitap", *Dini Araştırmalar* 2/5 (01 Haziran 1999), 433-438; Kazım Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanyalı Esad Efendi: Bir Rönesans Denemesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998); Kazım Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013). XLIII/322-323.

kapsamlı biçimde ele almakta ve dönemin düşünce ortamına ışık tutmaktadır. Bu sebeple, eserin tahkiki yoluyla tevhid anlayışının tarihî gelişimi, kelamî temel argümanları ve İslam itikadındaki yeri daha iyi anlaşılabilecektir.

Bu çalışma, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*'nin metinsel incelemesini yaparak eserin tevhid kavramına dair sunduğu yaklaşımı ortaya koymayı; aynı zamanda eserin İslam kelamı içindeki önemini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece tevhid inancının hem tarihî hem de teorik boyutlarıyla ele alınması sağlanacak, günümüz Müslümanlarının bu temel prensibi daha iyi anlamalarına katkı sunulacaktır.

Bu bağlamda çalışmamız Yanyalı Esad Efendi'nin felsefe, kelam ve tasavvuf alanlarını ortak zeminde buluşturarak, önce zorunlu varlığın ispatından başlayarak tevhid meselesinin sadece nakil yoluyla ispatlanabilirliğini aşama aşama nasıl anlattığını ele almaktadır. Eserin özgün metni ve tahkik süreci incelenirken; farklı felsefî, kelamî ve tasavvufi yorumlarla mukayeseler yapılarak tevhid anlayışının zenginliği vurgulanacaktır.

Bu tez, hem akademik literatüre hem de İslamî düşünce dünyasına katkı sağlama amacıyla, Yanyalı Esad Efendi'nin eserini temel alarak, tevhid inancının tarihî gelişimi ve kelamî boyutları üzerinde derinlikli bir çalışma sunacaktır. Böylelikle, tevhidin hem felsefî, hem kelamî ve hem de tasavvufi anlamları ışığında, İslam inancında tevhidin çeşitli açılardan delillendirilmesini kavramak isteyen araştırmacılar ve okuyucular için önemli bir kaynak teşkil edecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

YANYALI ESAD EFENDİ ve ER-RİSÂLETÜ'L-LÂHÛTİYYE'Sİ

1.1. YANYALI ESAD EFENDİ

1.1.1. Hayatı

Yanyalı Esad Efendi (ö. 1143-4/1731-2), Yunanistan'ın kuzeybatısında bulunan Yanya şehrinde dünyaya gelmiştir. Eserlerinde kendisini "Yanyavî" olarak zikretmiştir.[16] Kendisiyle aynı devirde yaşamış olan Râmiz onu tezkiresinde "Esad Hoca" şeklinde zikretmiştir.[17] Öğrencilerinden olan Bandırmalı Hâmid Efendi ondan Esad b. Osman el-Yanyavî olarak bahsetse de asıl ismi Mehmed Esad, babasının ismi Ali, dedesinin ismi Osman'dır ve eserlerinde de kendini bu şekilde tanıtmaktadır.[18] Osmanlı kaynaklarında müstakil olarak Yanyalı'dan ilk bahseden eser Safâyî'nin *Nuhbetü'l-Âsâr min Fevâidi'l-Eş'âr* isimli *Safâyî Tezkiresi*'dir.[19] Kaynaklarda birçok isimle ve lakapla anılsa da *Tezkîre* yazarı Safâyî Mustafa Efendi çocuklara hocalık yaptığında ötürü "Esad Hoca" ismiyle meşhur olduğunu söylemiştir. Cumhuriyet zamanında ise Yanyalı'yı her ne kadar sadece İbn Rüşd ve Fârâbî karşılaştırması üzerine değerlendirse de ilk defa müstakil olarak ele alan kişi Şerafettin Yaltkaya'dır.[20]

Birçok Osmanlı âlimi gibi Yanyalı'nın da doğum tarihi hakkında açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak hakkındaki bazı verilere dayanarak tahminde bulunmak mümkündür. 16 Şaban 1096 (18 Temmuz 1685) tarihinde[21] ağır bir üslûbu olan Muhammed b. Musa el-Bosnevî'nin *Hâşiye ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye*[22] adlı eserini istinsâh etmiş olması, yaş itibariyle en az on beşli yaşlarda olduğuna işaret etmektedir. 1098 (1686) yılında daha iyi bir eğitim alarak kendini geliştirebilme adına İstanbul'a

---

16 Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", 43/322-323; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 19; Mirzazâde Mehmed Sâlim, *Tezkire-i Sâlim* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1315), 76-80.

17 Râmiz, *Tezkîre-i Râmiz: Âdâb-ı Zurefâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3873), vr. 3b.

18 İbrahim Halil Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", *Dönemi ve İlim Çevresi Işığında Yanyalı Esad Efendi*, ed. M. Sait Özervarlı vd. (Ankara: İSAM Yayınları, 2024), 125.

19 Safâyî Mustafa Efendi, *Tezkire* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2549), vr. 28a.

20 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 123.

21 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 128.

22 Muhammed b. Musa el-Bosnevî, *Hâşiye ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, nr. 1308).

gelmiştir.[23] X./XVI. yüzyılda âlimlerin on beş ile yirmi yaş aralığında mülâzemet aldığı[24] ve Yanyalı'nın da ilk mülâzemetini [25] 1103 (1691) yılında aldığı göz önünde bulundurulursa; Esad Efendi'nin 1080-1085 (1670-1675) yılları arasında doğduğunu söylenebilir.[26]

Bazı kaynaklar Esad Efendi'nin tasavvuf ehlinden olup, öğrencisi olan ve kendisi de Bayramî-Celvetî tarikatı şeyhi olan Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi Esad Efendi'nin de Celvetî olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Esad Efendi vefat ettikten sonra Nakşibendîyye mensuplarının defnedildiği Edirnekapı'da bulunan Emîr Buhârî Dergâhı'nın yanındaki kabristana defnedilmiş olması, onun tarikat ehli olması iddiasını oldukça güçlendirmektedir.[27]

Kabrinin yeri ile ilgili bir ihtilaf bulunmamasına rağmen vefat tarihi ile ilgili bir ittifak söz konusu değildir. Ancak günümüze kadar yapılan çalışmalarda ortaya çıkan en isabetli görüşe göre 3 Recep 1144 (1 Ocak 1732 Salı) tarihidir.[28]

1.1.2. Hocaları

Yanyalı Esad Efendi İlk eğitimini Yanya'da görmüştür. Başta Yanya Müftüsü Mehmed Efendi[29] ile sarf ve nahiv derslerinden sonra[30], o dönemin meşhur âlimlerinden olan Yanya Müftüsü[31] İbrahim Efendi[32] (ö. 1121/1709) ile eğitimine devam etmiştir; böylece

---

23 Mirzazâde Mehmed Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, nşr. Adnan İnce (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2005), 91.

24 Mehmet Aykanat, "Klasik Dönemde Osmanlı Devletinde Hâkim Adaylığı: Mülâzemet", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* sy. 34 (2018), 165-188.

25 Mülâzemet: Medrese tahsilini bitirip "icazet" alanlar hakkında kullanılan bir tabirdir. Mülazemetliğe hak kazanan öğrenciyi imtihan etme ve ona icazet verme hakkı, öğrencinin derslerine devam ettiği Sahn müderrisine aittir. Mutat medrese tahsilini usulüne uygun tamamlayarak mezun olanlara ise "mülazım" denir. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1983), 2/611-612; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964), 4; Kazım Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanyalı Esad Efendi Bir Rönesans Denemesi* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998), 22.

26 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 126-127.

27 Râmiz, *Âdâb-ı Zurafâ: İnceleme-Tıpkıbasım-İndeks*, haz. Sadık Erdem (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 305; Râmiz, *Tezkire-i Râmiz: Âdâb-ı Zurefâ* (Esad Efendi, nr. 3873), vr. 7; Fındıklılı İsmet, *Tekmiletü'ş-Şekâik fî Hakkı Ehli'l-Hakâik* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 108; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/309.

28 Râmiz, *Tezkire-i Râmiz: Âdâb-ı Zurefâ* (Esad Efendi, nr. 3873), vr. 7; Râmiz, *Âdâb-ı Zurafâ: İnceleme-Tıpkıbasım-İndeks*, 305; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 172.

29 Fındıklılı İsmet, *Tekmiletü'ş-Şekâik*, 107.

30 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 92.

31 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 92.

32 Fındıklılı İsmet, *Tekmiletü'ş-Şekâik*, 107; Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 91.

ilmî sahaya sağlam temellerle giriş yapmıştır. Yanya'da hangi eserleri okuduğuna dair pek bilgi bulunmasa da zikretmiş olduğumuz *Haşiye ale'l-Fevaidi'z-Ziyâiyye* adlı eseri istinsâh edebilmesi için sarf, nahiv ve belağat alanlarında iyi bir eğitim aldığı söylenebilir. Daha sonra Safer 1098 yani Aralık 1687 tarihinde İstanbul'a giderek[33] üst düzey bir medrese tahsiline başlamıştır. Sağlam ilmî temelleri, ilim öğrenme isteği ve yüksek zekâsıyla kısa sürede dikkatleri üzerine çekmiştir. Kelam, mantık ve felsefe gibi metafizik alanlarda eğitim gördüğü gibi; fizik, matematik ve astronomi eğitimi de almıştır.[34] Yanyalı kendisiyle aynı devirde yaşamış olan şeyhülislam Dâmadzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1154/1741) de hocası olan Seyyid Mustafa Efendi'den ders almıştır.[35]

Yanyalı'nın çeşitli ilim dallarında eğitim aldığı bir diğer hocası da Kahire eski kadısı Tatar Abdulhalim Efendi'dir (ö. 1122/1710).[36] Esad Efendi astronomi ve matematik ilmini, arkadaşı olan Sâlim'in *Tezkire*'sinde isminden "Tekirdağ Müftüsü Efendi"[37] şeklinde bahsedilen, Fındıklılı İsmet'in ise "Tekirdağ Müftüsü Mehmed Efendi"[38] diye bahsettiği Mehmed Efendi'den tahsil etmiştir.

Yanyalı'nın eğitim aldığı hocalarından en önemlilerinden birisi de İstanbul'a geldiği ilk yıllarda kendisinden gramer, mantık, kelam ve felsefe dersleri aldığı, ayrıca zamanını önde gelen âlimlerinden olan Şehirlizâde İbrâhim b. Fazlullah es-Sîvâsî'dir.[39] Esad Efendi'nin başta tefsir olmak üzere kendisinden birçok ilmî alanda ders gördüğü[40] bir diğer hocası ise Mehmed Efendi'nin de öğrencisi olan Şehirlizâde'dir.[41]

Öklit geometrisi derslerini 1104-1108(1692/1696) yılları arasında Müneccimbaşı Mehmed Efendi'den (ö. 1122/1710)[42], Farsça ve hendese derslerini 1107-1108 (1696-

---

33 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 91.
34 Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 20.
35 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 92.
36 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 92; Nuran Altuner, *Safayi ve Tezkiresi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı / Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1989), 68; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 129.
37 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 92; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 20; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 130.
38 Fındıklılı İsmet, *Tekmiletü'ş-Şekâik*, 107; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 20; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 130.
39 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 92-93; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 20.
40 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 130.
41 Hâmid Efendi Bandırmavî, *Câmi'u Rivâyâti'l-Fehâris ve Lâmi'u İcâzeti Ehli'l-Fevâris* (Mektebetü Melik Abdülazîz, nr. 231/36), vr. 247a.
42 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 92; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 132.

1697) yılları arasında Molla Müncil'den (ö. 1108/1697)[43] tahsil etmiştir. Yanyalı'nın öğrencisi olan ve aynı zamanda bir hadis âlimi olan Celvetî Şeyhi Bandırmalı Hâmid Efendi eserinde hocası Esad Efendi'nin kendisinden hadis ve tefsir dersleri aldığı Seyyid Yahyâ el-Mağribî isimli bir hocasının olduğunu da zikretmiştir.[44] Sonuç olarak Yanyalı Esad Efendi'nin Yanya'dan İstanbul'a uzanan ilmî tedrîsâtı çeşitli âlimlerle beraber 1090-1111 yılları arasında geçmiştir.[45]

1.1.3. Müderrisliği ve Aldığı Görevler

Sağlam bir şekilde başladığı eğitimini İstanbul'da üst düzeye çıkaran ve 1102 (1691) yılında Arabacı Ali Paşa'nın çevresine katılan Yanyalı Esad Efendi, bu bağlantı vesilesiyle 1103 (1692) yılı başlarında Şeyhülislam Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'nin (ö. 1698) dikkatini çekmeyi başarmış[46], onun himayesine girerek ders halkasına dâhil olmuş ve böylece mülâzemet hakkı kazanmıştır. *Tezkire* müellifi Râmiz, Yanyalı'nın bu göreve gelmesini eserinde şöyle zikretmiştir: ''… Asrında nâil-i hâtem-i vezâret olan Koca Ali Paşa dairesine intisâb ve şeref-i mülâzemetle feyz-yâb oldu…''[47]

İlk mülazemetini 1103 (1691-1692) yılında şeyhülislam Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'den alan Yanyalı Esad Efendi, uzun süre resmi bir medrese kadrosuna atanamamıştır. Ancak 1111 (1700) yılında, şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi'nin düzenlediği sınav sonrasında ilk müderrislik görevine tayin edilmiştir. Bu süreçte neler yaptığına dair en önemli bilgilerden biri, dönemin tezkire yazarı ve Yanyalı'nın dostu Mirzazâde Sâlim tarafından aktarılmıştır. Sâlim'e göre Yanyalı, imtihandan önce, devrin ileri gelenlerinin çocuklarına dersler vererek ilmî faaliyetlerde bulunmuştur.[48] Safâyî Mustafa Efendi de 1111 (1700) yılında tamamladığı eserinde, onun bazı kişilerin

---

43 Bandırmavî, *Câmi'u Rivâyâti'l-Fehâris ve Lâmi'u İcâzeti Ehli'l-Fevâris* (Mektebetü Melik Abdülazîz, nr. 231/36), vr. 244a; Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 92; Fındıklılı İsmet, *Tekmiletü'ş-Şekâik*, 107-108; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 20; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 132.

44 Bandırmavî, *Câmi'u Rivâyâti'l-Fehâris ve Lâmi'u İcâzeti Ehli'l-Fevâris*, vr. 5a, 142a; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 133.

45 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 127-139.

46 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 91.

47 Râmiz, *Tezkire-i Râmiz: Âdâb-ı Zurefâ* (Esad Efendi, nr. 3873), vr. 3b; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 22.

48 Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 92.

çocuklarına özel dersler verdiğini ve bu nedenle “Esad Hoca” adıyla tanındığını belirtmiştir.[49]

Bazı kaynaklarda Yanyalı Esad Efendi’nin iki farklı Feyzullah Efendi’den ders aldığı ifade edilmiştir. Özellikle hangi Feyzullah Efendi’den mülâzemet aldığı hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Dönemin tanıklarından Mirzazâde Sâlim, mülâzemetin şeyhülislam Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi’den alındığını açıkça belirtmiş, şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi’ye ise ayrıca değinerek onun, 1111 (1700) yılı Cemâziyelâhir ayında yapılan imtihandaki hocası olduğunu vurgulamıştır.[50]

Safâyî, *Tezkire*’sinde Esad Efendi’ye özel bir yer ayırmış ve onun mülâzemetle şereflendiğini ifade etmiş; ancak sadece şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi’yi (ö. 1115/1703) hocası olarak zikretmiş, diğer hocalarına dair herhangi bir bilgi vermemiştir.[51] Râmiz de yalnızca Seyyid Feyzullah Efendi’den bahsetmiş, mülâzemetin ise Arabacı Ali Paşa’nın çevresine katılmasıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir.[52]

XI./XVII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde İstanbul’da ilmî faaliyetlerine devam eden Yanyalı Esad Efendi, şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi’nin izniyle Cemâziyelâhir 1111 (Aralık 1699) tarihinde[53], ibtidâ-i hâric[54] elli derecesiyle Dârülhadis-i Süleyman Ağa Medresesi’ne müderris olarak tayin edilmiştir. Bu görev, onun yaklaşık otuz üç yıl sürecek olan uzun tedris hayatının ilk adımını teşkil etmektedir.[55]

Yanyalı'nın görev aldığı tüm medreseleri detaylı biçimde eserinde kaydeden *Vekâyiu’l-Fuzalâ* yazarı Şeyhî Mehmed Efendi, ilginç bir şekilde bu ilk medreseye hiç

---

49 Safâyî Mustafa Efendi, *Tezkire* (Esad Efendi, nr. 2549), vr. 28a.
50 Sâlim, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, 92; Ayten, “Yanyalı Esad Efendi’nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi”, 140.
51 Safâyî Mustafa Efendi, *Tezkire* (Esad Efendi, nr. 2549), vr. 28a; Ayten, “Yanyalı Esad Efendi’nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi”, 140.
52 Râmiz, *Tezkire-i Râmiz: Âdâb-ı Zurefâ* (Esad Efendi, nr. 3873), vr. 3b; Ayten, “Yanyalı Esad Efendi’nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi”, 140.
53 Fındıklılı İsmet, *Tekmiletü’ş-Şekâik*, 155-178; Ayten, “Yanyalı Esad Efendi’nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi”, 141.
54 İbtidâ-i Hâric: Medreselerdeki üç tahsil derecesinden ilki olan “İbtida-i Hâric”, “Hâriç Medresesi” olarak da adlandırılırdı. Medrese tahsilini bitirenler mülazım olduktan sonra isimleri Ruzname-i Hümayun’a kaydolunurdu. Bu mülazımlardan yedi yıl mülazemet süresini tamamlayanlar imtihana girer; başarılı olanlar “ruus”a (müderrislik beratına) nail olurlardı. Bu kişiler, “Ruus” aldıktan sonra “İbtida-i Hâriç Medreseleri”ne müderris olarak tayin edilirdi. Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, 4; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/15; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 22.
55 Ayten, “Yanyalı Esad Efendi’nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi”, 141.

değinmemiştir. Buna karşılık, daha ileri bir tarihte (1117/1705) Esad Efendi'nin Sinan Ağa Dârülhadisi'ndeki görevinden bahsetmiştir. Şeyhî'ye göre Yanyalı, bu medresedeki görevinden Receb 1117 (Kasım 1705) tarihinde ayrılmıştır; ancak göreve ne zaman başladığına dair bir bilgi verilmemiştir. Bu durumda şu sonuca ulaşılabilir: Esad Efendi önce 1111 (Aralık 1699) yılında Süleyman Ağa Dârülhadisi'nde göreve başlamış, ardından 1114 civarında Sinan Ağa Dârülhadisi'ne geçmiştir. Buradaki görevinden de Receb 1117 (Kasım 1705) tarihinde ayrılmış ve yerine Karahisârî Mustafa Efendi tayin edilmiştir.[56]

Yanyalı'nın genel uygulamaya göre bir medresede genellikle bir ila üç yıl arasında görev yapması dikkate alındığında, Süleyman Ağa Medresesi'nden Sinan Ağa Medresesi'ne geçiş tarihleri arasında altı yıllık bir fark oluşması bu yorumun daha tutarlı olduğunu göstermektedir.[57]

Yanyalı Esad Efendi, Receb 1117 (Kasım 1705) tarihinde, şeyhülislam Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin (ö. 1124/1712) onayıyla, hariç derecesiyle Defterdar Yahya Efendi Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır. Ardından, Şâban 1119 (1707) tarihinde ibtidâ-ı dâhil[58] rütbesiyle Kasımpaşa'daki Ebtem (Eyyûhüm) Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Bu tarihte Defterdar Yahya Efendi Medresesi'ndeki görevinden ayrılmış; yerine Hanzâde Hocası Mustafa Efendi getirilmiştir.[59] Ebtem Medresesi'ne atanışı, dönemin şeyhülislamı Sadreddinzâde Mehmed Sâdık Efendi (ö. 1117/1709) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu medresede Yanyalı, daha önce Receb 1117 (1709) tarihinde göreve başlamış olan Luhûmîzâde Mustafa Efendi'nin yerine getirilmiştir. Luhûmîzâde'den önce ise burada Şikârîzâde Şeyh Mehmed Efendi müderrislik yapmıştır.[60] Bu görev süreci, Esad Efendi'nin önemli eserlerini kaleme aldığı bir döneme

---

56 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ: Şeyhi'nin Şaka'ik Zeyli*, haz. Ramazan Ekinci, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018), 4/2610; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 141-142.

57 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 141-142.

58 İbtidâ-ı Dâhil: Medreselerde orta tahsil seviyesini ifade eden bir tabirdir. İbtidâ-i Hâric Medresesi'nde öğrenim gören öğrenci, bu seviyeyi tamamladıktan sonra "Dâhil Medresesi"ne geçerdi. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/14-15; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 23.

59 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/3189; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 142.

60 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/2602; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 142.

denk gelir. Özellikle kelam ve felsefe alanındaki *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* ve *Haşiye 'alâ İsbâtı'l-Vâcib* adlı çalışmaları bu dönemde ortaya çıkmıştır.[61]

Ebtem (Eyyühüm) Medresesi'ndeki müderrisliği sırasında, Esad Efendi Cemâziyelâhir 1122 (1710) tarihinde bu görevinden ayrılmış; yerine Beylerhocası Damadı Mehmed Efendi (ö. 1126/1714) tayin edilmiştir.[62] Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin (ö. 1712) yeniden şeyhülislam olmasıyla birlikte Esad Efendi, ikinci hariç rütbesiyle Eyüp'teki Ferhad Paşa Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır. Şâban 1125 (1713) tarihinde bu görevden ayrıldığında, yerine yeniden Beylerhocası Damadı Mehmed Efendi getirilmiştir.[63]

Aynı yıl içerisinde, Mûsile-ı Sahn[64] rütbesiyle Fatma Sultan Medresesi (Siyavuş Paşa Medresesi) müderrisliğine tayin edilen Esad Efendi, bu görevdeyken 2 Rebîülâhir 1128 (26 Mart 1716) tarihinde ayrılmış; yerine Yûsuf Paşa İmamı Ahmed Efendi görevlendirilmiştir.[65] Şeyhî Mehmed Efendi'nin bildirdiğine göre, Esad Efendi bu medresede 1128 (1716) yılında mülâzımlık verme yetkisine sahip müderrisler arasında yer almıştır.[66]

Esad Efendi, Fatma Sultan Medresesi'nden 1128 (1716) yılında ayrıldıktan sonra Sahn-ı Seman medreselerinden birine, ardından da 1129 (1717) yılında Edirnekapı'daki Mihrimah Sultan Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir. Bu görevinden 28 Cemâziyelâhir 1130 (29 Mayıs 1718) tarihinde ayrılmış; yerine Mecdîzâde Mustafa Efendi getirilmiştir.[67]

---

61 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 142.

62 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/2599; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 143.

63 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/2599; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 143; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 22.

64 Mûsile-i Sahn: Yüksek Sahn derslerine devam edebilmek için aracı bir kademede bulunan medreselerdir. Hâric ve Dâhil medreselerinde öğrenimini tamamlayan bir öğrenci, yüksek tahsil için Sahn Medreseleri'ne geçerdi. Bu medreselere aynı zamanda "Tetimme Medreseleri" de denilirdi. Sahn tahsilini başarıyla bitiren ve sınavı kazananlar, "mülazım" olarak kaydedilir ve adları Ruzname-i Hümayun'a yazılırdı. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 4/14-15; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 23.

65 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/3042; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 143; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 23.

66 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/2996; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 143.

67 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/2996; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 143.

Mihrimah Sultan Medresesi'ndeki görevinden sonra, altmışlı hareketiyle Aksaray'daki Murad Paşa Medresesi'ne tayin edilen Esad Efendi, burada 11 Muharrem 1133 (1721) tarihine kadar tedris faaliyetini sürdürmüştür. Bu tarihte yerine Kefevi Sâlih Efendi getirilmiştir.[68] Murad Paşa Medresesi'ndeki görev süresince, aralarında devrin tanınmış simalarından olan birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Osmanlı tarih yazıcılığında önemli yeri olan, şair ve edip kimliğiyle bilinen vakanüvis Hâkim Mehmed Efendi (ö. 1184/1770) ile onun ders arkadaşı Seyyid Fahir Efendi (ö. 1174/1760) ön plana çıkmaktadır.[69]

Murad Paşa Medresesi'ndeki müderrisliği esnasında, Esad Efendi'nin ilmî kariyeri açısından dönüm noktası teşkil edecek önemli gelişmeler Osmanlı sarayında yaşanmıştır. III. Ahmed tarafından 1131 (1719) yılında temelleri atılan ve 10 Muharrem 1132 (1720) tarihinde resmî açılışı yapılan Topkapı Sarayı Kütüphanesi (Enderûn-ı Hümâyun Kütüphanesi)[70] ya da diğer adıyla III. Ahmed Kitaplığı'nın hafız-ı kütüplüğü görevine Esad Efendi tayin edilmiştir. Bu görev süresince kütüphanede çeşitli ilmî çalışmalar yürütmüş ve kayıt işlemlerini bizzat gerçekleştirmiştir. Saray mensuplarının istifadesine mahsus olan bu kütüphane, yalnızca sınırlı bir kesimin erişimine açık olup, Esad Efendi bu vesileyle devlet ricaline en yakın görevlerinden birini üstlenmiş ve saray içindeki ilmî ve bürokratik çevrelerle doğrudan temas kurma imkânı elde etmiştir. Ayrıca bu görev, ona zengin ve nadir eserleri doğrudan inceleme ve ilim çevresine yön verme fırsatı sunmuştur.[71]

Bu dönemde tedris faaliyetlerini sürdüren Yanyalı Esad Efendi, Osmanlı medrese teşkilatında en yüksek tedris rütbesi olan Mûsıle-i Süleymâniyye[72] ile Muharrem 1133 (Kasım 1720) tarihinde Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir.[73] Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi, Yanyalı Esad Efendi'nin telif faaliyetleri

---

68 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/3112; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 143-144.

69 Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, ed. Tahir Güngör – Ziya Yılmazer (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 2/1023; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 144.

70 Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 46,73-74.

71 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 144-145.

72 Mûsıle-i Süleymâniyye: İstanbul ruus derecelerinden biri olan "Müsıle-i Süleymaniye", "Hâmise-i Süleymâniyye" derecesinden sonra gelen bir ilmî rütbedir. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/14-15; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 23.

73 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/3007, 3373; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 145.

bakımından en verimli dönemlerine ev sahipliği yapması açısından özel bir öneme sahiptir. Bu medrese, onun hem ilmî hem de pedagojik anlamda olgunluk dönemini yansıtırken, aynı zamanda klasik medrese müfredatının ötesine geçen felsefî ve kelamî okumaları ile dikkat çekmektedir.[74]

Bu dönemin ardından Esad Efendi, Osmanlı ilmî hiyerarşisinde en yüksek rütbeli müderrisliklerden biri olan Süleymaniye Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Söz konusu göreve, önceki müderris dersiâm Mustafa Efendi'nin Galata kadılığına atanmasıyla boşalan kadro üzerine getirilmiştir. Mustafa Efendi'nin Süleymaniye Medresesi'ndeki görev süresi 1 Rebîülevvel 1138 (7 Kasım 1725) tarihinde sona ermiş, yapılan tespitlere göre Esad Efendi'nin bu medresedeki müderrisliği ise Zilkade-Zilhicce 1136 (Ağustos-Eylül 1724) tarihlerinde başlamıştır.[75] Bu tarihî örtüşmeler, onun göreve daha erken bir tarihte başladığını göstermektedir.

Esad Efendi, Süleymaniye Medresesi'nde görev yaptığı esnada Mustafa Efendi'den boşalan Galata kadılığına tayin edilmiştir. Bu kadılıktaki görevi ise 1 Receb 1139 (22 Şubat 1727) tarihinde sona ermiştir.[76] Tezkire sahibi Sâlim, tezkiresini 1134 yılında tamamladığı için Yanyalı'nın Süleymaniye Medresesi müderrisliğine dair bir kayda yer vermemiş ve son olarak Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'ni zikretmiştir. Benzer şekilde, *Vekâyiu'l-Fuzalâ* müellifi Şeyhî de Süleymaniye Medresesi'ne dair doğrudan bir atama kaydı sunmamakla birlikte, Yanyalı'nın bu medresede müderrislik yaptığı sırada Galata kadılığına atandığını belirtmekte ve dolaylı olarak görevini teyit etmektedir.[77]

Bu bilgiler, Esad Efendi'nin ilmi kariyerinin zirve noktasını teşkil eden Süleymaniye Medresesi müderrisliğinin, aynı zamanda onun resmî tedris faaliyetinin son durağı olduğunu göstermektedir.

---

[74] Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 145-147; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 23.

[75] Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/3386; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 147.

[76] Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/3386; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 147.

[77] Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, 4/3386; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 147; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 20.

1.1.4. Talebeleri

Yanyalı Esad Efendi otuz iki yıllık (1699-1731) müderrislik hayatında, başta III. Ahmed'in Topkapı Sarayı'nda kurmuş olduğu kütüphanede hâfız-ı kütüb olarak görev yapması olmak üzere, bahsetmiş olduğumuz birçok önemli görevi devam ettirirken, kıymetli pek çok öğrenci yetiştirmiş ve ilmî birikimini gelecek nesillere aktarmıştır.[78] Onun talebeleri içerisinde ismen bilinenler şunlardır;

1- Bedreddin Mehmed Efendi (ö.1146/1733). Yanyalı'nın oğludur.

2- Hekim Abbas Vesim Efendi (ö.1175/1761-62).

3- Seyyid Fâhir Efendi (ö.1174/1760).

4- Vak'anüvis Hâkim Mehmed Efendi (ö.1184/1770).

5- Mehmed b. Ahmed el-Üskûbî (ö.1135/1722'den sonra).

6- Topkapılızâde Mehmed Said Efendi (ö.1134/1721).

7- Dimitri Kantemir (ö.1723).

8- Nikoloas Mavrokordatos (ö.1730).

9- Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi (ö.1172/1758).

Bu saydıklarımızın dışında Osmanlı'da şeyhülislamlık gibi önemli makamlara gelen daha birçok kıymetli öğrencisi olmuştur.[79]

1.1.5. Eserleri

Yanyalı Esad Efendi, Osmanlı ilim ve düşünce dünyasında çok yönlü bir âlim olarak öne çıkmış, özellikle dil, edebiyat, mantık, kelam, felsefe, fizik, matematik ve astronomi gibi alanlarda kaleme aldığı eserlerle tedrisat dışındaki ilmî nüfuzunu ve şöhretini pekiştirmiştir. Onun kaleme aldığı bu metinler, yalnızca birer ilmî çalışma olmakla kalmamış, aynı zamanda dönemin entelektüel tartışmalarına yön veren kaynaklar arasında yer almıştır. Yanyalı, bu eserleriyle klasik Osmanlı medrese sisteminin ötesinde, felsefî ve aklî ilimlere vukûfiyetiyle müstesna bir yer edinmiştir.

---

[78] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 1/301-302.

[79] Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", 43/322-323; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 30-32; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 147-154.

Eserlerinin büyük bir kısmı telif mahiyetinde olmakla birlikte, bazıları derkenar notları (ta‘likât), haşiyeler ve özel ders notları şeklindedir. Bunlar arasında özellikle dikkat çeken bazı metinler şunlardır:

Şerhu'l-Kütübi's-Semâniye [80]

Bu eser, farklı nüshalarda *et-Taʿlîmü's-Sâlis, Şerhu'l-Kütübi's-Semâniye li's-Simâʿi't-Tabîʿî* veya *Mahdû Fazl mine'l-Mifdali'l-ʿAllâm fî Tercemeti Âsâri'l-Hukemâʾ* gibi isimlerle de anılmıştır. Aristoteles'in *Fizik* adlı eserine, Padova Ekolü'ne mensup Karaferyeli Ioannis Kottounios'un Latince şerhi ve İbn Rüşd'ün açıklamaları esas alınarak hazırlanmış bir Arapça tercüme ve şerhtir.[81] III. Ahmed döneminde yürütülen tercüme faaliyetleri çerçevesinde Yanyalı'nın bu çalışması önemli bir yer tutar.[82] Hem çeviriyi gerçekleştiren hem de tercüme heyetinin başkanlığını yürüten Yanyalı Esad Efendi, eseri dönemin sadrazamı Damad İbrahim Paşa ile şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'ye ithaf etmiştir. 21 Cemâziyelevvel 1134 tarihinde, Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'nde Arapçaya çevrilmiş ve kısmen şerhedilmiştir.[83] Her ne kadar eserin tamamı "tercüme ve şerh" olarak adlandırılsa da, sadece ilk üç bölüm ayrıntılı şekilde şerhedilmiş, kalan beş bölüm ise özetlenerek aktarılmıştır. Bu yönüyle metin hem açıklayıcı hem de özetleyici bir mahiyet taşımaktadır. Ayrıca Esad Efendi, İbn Rüşd'ün şerhinden yararlanmakla birlikte onun bazı hatalarını düzeltmiş, ek açıklamalarla metni genişletmiş ve gereksiz kısımları ayıklayarak eseri yeniden inşa etmiştir. Bu sebeple eserine *et-Taʿlîmü's-Sâlis* adını vermiştir. Müellif hattıyla kaleme alınmış nüshaları günümüze kadar ulaşmış olup, XII./XVIII. yüzyılda yazılmış toplam on dokuz el yazması nüshası mevcuttur.[84]

---

80 Bazı örnekleri: Yanyalı Esad Efendi, *et-Ta'lîmü's-Sâlis* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, nr. 824); Yanyalı Esad Efendi, *et-Ta'lîmü's-Sâlis* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1936); Yanyalı Esad Efendi, *et-Ta'lîmü's-Sâlis* (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Râşid Efendi, nr. 839); Yanyalı Esad Efendi, *et-Ta'lîmü's-Sâlis* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, nr. 824); Yanyalı Esad Efendi, *et-Ta'lîmü's-Sâlis* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 414).

81 Fındıklılı İsmet, *Tekmiletü'ş-Şekâik*, 108; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 163.

82 Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 145-146.

83 Mahmut Kaya, "XVIII. Yüzyılda Grekçeden Yapılan Tercümeler ve Es'ad Efendi'nin 'Fizika Tercümesi' Üzerine Bazı Tespitler", *Felsefe Arkivi* 28 (30 Temmuz 2013), 185-186.

84 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 164.

Tercemetü Şerhi'l-Envâr fi'l-Mantık [85]

Yanyalı Esad Efendi'nin Aristoteles'in eserlerine yönelik tercüme faaliyetlerinin ilk örneği olan bu eser, çeşitli mantık metinlerinin çevirilerinden oluşmaktadır. Porphyrius'un *Îsâgûcî* adlı eseri ile Aristoteles'in *Kategoriler*, *Peri Hermeneias ve Birinci ve İkinci Analitikler* başta olmak üzere *Organon* külliyatının Ioannis Kottounios tarafından yapılan şerhlerinin tercümesini içermektedir. Yanyalı, tabiat (fizik) ve metafizik alanındaki eserleri tercüme etmeyi arzuladığını ifade etmekle birlikte, bu ilimlerin sağlıklı anlaşılabilmesi için mantık ilminin öncelikle ele alınması gerektiğini belirtmiş ve bu sebeple tercüme sürecine mantık kitaplarıyla başlamıştır. Eserin zor ve karmaşık bölümlerini daha anlaşılır hâle getirmek ve içerdikleri problemleri çözmek amacıyla bu çalışmasını, 21 Cemâziyelahir 1134 tarihinde, Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'nde müderrislik yaptığı dönemde kaleme almıştır. Toplamda sekiz nüshası istinsah edilen bu eser, Yanyalı'nın *Fizik* çevirisinden sonra en çok ilgi gören çalışması olmuştur.[86]

er-Risâletü'l-Lâhûtiyye[87]

Yanyalı Esad Efendi'nin kelam ve İslam felsefesi çerçevesinde kaleme aldığı bu eser, vücûd, illet, ma'lûl, mâhiyet, vâcib, mümkîn ve mümteni gibi temel kavramlar üzerinden varlık anlayışını ele almaktadır. 27 Zilkâde 1120 ile 1 Muharrem 1122 (7 Şubat 1709 – 2 Mart 1710) tarihleri arasında, o dönemde Rumeli kazaskeri olan Mirza Mustafa Efendi'nin talebi üzerine yazılmıştır. Kelamcıların, filozofların ve tasavvuf ehlinin görüşlerine dair kapsamlı atıflar içeren eser, Yanyalı'nın Aristoteles tercümeleri kadar

---

85 Yanyalı Esad Efendi, *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1936); Yanyalı Esad Efendi, *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1238; Yanyalı Esad Efendi, *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 803; Yanyalı Esad Efendi, *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*, (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 5842; Yanyalı Esad Efendi, *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, nr. 881); Yanyalı Esad Efendi, *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*, (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, nr. 6895; Yanyalı Esad Efendi, *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2568).

86 Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", 43/332-333; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 34; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 164.

87 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004); Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 03657-008); Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, nr. 01135); Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 01169-005); Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevîhânesi, nr. 00126).

geniş tanınırlığa ulaşmamış olsa da, ilim çevrelerinde bilinirlik kazanmış ve çeşitli yazma nüshalarıyla günümüze ulaşmıştır.[88] Çalışmamızın temelini oluşturan bu eserin yazma nüshaları ayrıca tanıtılmıştır.

Hâşiye alâ İsbâtı'l-Vâcib[89]

Yanyalı Esad Efendi, Fatma Sultan Medresesi'nde müderrislik yaptığı sırada, şeyhülislam Mirza Mustafa Efendi başkanlığındaki ilmi meclislere aktif olarak katılmıştır. Bu meclislerde bir dönem isbât-ı vâcib (Tanrı'nın varlığının ispatı) konusuna özel önem verilmiş ve bu bağlamda bazı metinlerin müzakeresi gerçekleştirilmiştir. Yanyalı, bu tartışmalara katılarak Mirza Mustafa Efendi'nin yönlendirmesiyle söz konusu hâşiyeyi kaleme almıştır. Eserin bilinen tek nüshası, Hacı Beşir Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 390) bulunmaktadır ve bu nüshanın müellif hattı olması kuvvetle muhtemeldir.[90]

Kitâbü ʿAmeli'l-Murabbaʿi'l-Musâvî li'd-Dâʾire[91]

Yanyalı Esad Efendi'nin 1130 (1718) yılı civarında kaleme aldığı tahmin edilen bu matematik eseri, daireye eşit kare çizimi üzerine bir çalışmadır. Eserin iki yazma nüshası günümüze ulaşmıştır ve her iki nüsha da Mısır kütüphanelerinde muhafaza edilmektedir.[92]

Tâlika alâ Bahsi İsnâdi'l-Haber mine'l-Mutavvel[93]

Bu küçük çaplı çalışma, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin belagat alanındaki meşhur eseri *el-Mutavvel*'in "haberin isnadı" bahsine yönelik kısa bir ta'liktir. Baş kısmı eksik olan ve tek nüshası bulunan eser, muhtemelen 1120 (1708) yılı dolaylarında yazılmıştır. Gerek içerik, gerekse kaynak tercihi ve anlatım üslubu itibariyle Yanyalı Esad Efendi'ye ait olduğu kesinlik kazanmaktadır. Ayrıca eserin zahriyesinde de bu nispet açık şekilde

---

[88] Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", 43/322-323; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 33; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 165.

[89] Yanyalı Esad Efendi, *Hâşiye alâ İsbâtı'l-Vâcib* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 390).

[90] Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", 43/322-323; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 33-34; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 165.

[91] Yanyalı Esad Efendi, *Amelü'l-Müsebbaʿ ve gayrihî min Zevâti'l-Edlâi'l-Kesîre fi'd-Dâ'ire* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mîkat, nr. 172/2); Yanyalı Esad Efendi, *Amelü'l-Müsebba' ve gayrihî min Zevâti'l-Edlâi'l-Kesîre fi'd-Dâ'ire* (Kahire: Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41/22).

[92] Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 165.

[93] Yanyalı Esad Efendi, *Tâlika alâ Bahsi İsnâdi'l-Haber mine'l-Mutavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, nr. 419).

belirtilmiştir. Dil, anlam bilim ve mantık alanlarına dair klasik bir yaklaşım sunan bu kısa çalışmada, müellif çeşitli ve zengin kaynaklardan yararlanmıştır. Teftâzânî ile çağdaşı olan muhakkik Seyyid Şerîf el-Cürcânî arasında geçen ilmi tartışmaları ele alması ve bu tartışmalarda Yanyalı'nın tutumunu ortaya koyması bakımından eser ayrıca dikkate değerdir.[94]

el-Hâşiyetü'l-Fethiyye alâ Şerhi'l-Hanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAdûdiyye[95]

Bu eser, Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Risâle fî Âdâbi'l-ʿAdûdiyye* adlı metni üzerine Şemseddin Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî'nin (ö. yaklaşık 900/1494) yazdığı şerhe, Mir Ebü'l-Feth el-Erdebîlî tarafından kaleme alınmış olan hâşiyeye Yanyalı Esad Efendi tarafından yazılan ikinci derece bir hâşiyedir. İlm-i adab alanındaki görüşlerini yansıtan bu çalışma, Yanyalı tarafından, ilim talebelerinin metni daha iyi kavrayabilmeleri amacıyla 1127 (1714) yılı öncesinde telif edilmiştir. Yanyalı'nın eserleri arasında, Aristoteles çevirilerinden sonra en fazla rağbet gören çalışmalar arasında bulunan bu eser, henüz müellifi hayattayken okunmuş ve ilgi görmüştür.[96]

Taʿlîkât ale'l-Mantıki's-Semâniyye li'l-Fârâbî[97]

Bu tâʿlikât, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin *el-Mantıku's-Semâniyye* adlı eseri üzerine Yanyalı Esad Efendi'nin kaleme aldığı kısa notlardan oluşmaktadır. Bu notlar, Yanyalı'nın öğrencisi Mehmed b. Ahmed el-Üskübî tarafından, 29 Cemâziyelahir 1133 Cumartesi günü, Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'nde bizzat hocası için istinsah edilmiştir. Yazma nüshanın kenarlarında yer alan bu notlar, "Esad / أسعد" şeklinde Yanyalı'ya ait imzalar taşımaktadır.[98]

---

94 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 165-166.

95 Yanyalı Esad Efendi, *el-Hâşiyetü'l-Fethiyye alâ Şerhi'l-Hanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAdûdiyye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 2039-3; Yanyalı Esad Efendi, *el-Hâşiyetü'l-Fethiyye alâ Şerhi'l-Hanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAdûdiyye*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 2313; Yanyalı Esad Efendi, *el-Hâşiyetü'l-Fethiyye alâ Şerhi'l-Hanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAdûdiyye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 414); Yanyalı Esad Efendi, *el-Hâşiyetü'l-Fethiyye alâ Şerhi'l-Hanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAdûdiyye* (Konya: Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 4955-2).

96 Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", 43/322-323; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Ddüşünürü*, 33; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 166.

97 Yanyalı Esad Efendi, *Taʿlîkât ale'l-Mantıki's-Semâniyye li'l-Fârâbî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 812).

98 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 166-167.

Taʿlîkât alâ Ṭabîʿiyyât min Kitâbi'ş-Şifâʾ li-İbn Sînâ[99]

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâʾ* adlı eserinin fizik (tabiiyyât) bölümüne dair yapılan bu taʿlikât, yine Yanyalı'nın öğrencisi Mehmed b. Ahmed el-Üskübî tarafından, 29 Cemâziyelahir 1134 tarihinde, Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'nde hocası Yanyalı için özel olarak istinsah edilen bir yazma nüshanın kenarlarında yer almaktadır. *Taʿlîkât*, Yanyalı'nın eseri mülkiyetine aldıktan sonraki okumalarına dayanmaktadır ve "Esad / أسعد" şeklinde imzalanmış notlar ihtiva etmektedir. Bu ilginin göstergesi olarak, İbn Sînâ'nın söz konusu eserine dair Yanyalı'nın elinden çıkan üç farklı yazma nüshada benzer taʿlikât tespit edilmiştir.[100]

Taʿlîkât alâ Tehâfüti't-Tehâfüt li-İbn Rüşd[101]

İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı felsefe karşıtı eserine cevaben yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eseri, Yanyalı Esad Efendi tarafından dikkatle incelenmiş ve bir yazma nüshasının kenarına düşünce ve eleştirilerini içeren derkenar notları kaydedilmiştir. Bu taʿlikât, Eşʿarî kelam ekolünün felsefî geleneğe yönelttiği temel eleştirilerle ilgili tartışmalara katkı sunmakta ve Gazzâlî'nin tenkitlerine karşı İbn Rüşd'ün savunusunu değerlendirmektedir. Böylece Yanyalı, bu taʿlikâtı ile söz konusu tartışmalara akademik bir bakış açısıyla katılmış ve yeni bir yorum zemini ortaya koymuştur.[102]

Terceme-i Tuhfe-i Şâhidî[103]

Yanyalı Esad Efendi, Mevlevî şeyhi Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin *Tuhfe-i Şâhidî* adlı Farsça-Türkçe manzum sözlüğünü Yunanca'ya tercüme etmiş ve bu tercümeyi, kendi şiirlerinden oluşan *Dîvân* adlı eseriyle birlikte memleketi Yanya'ya göndermiştir. Hâlihazırda bu tercümenin nüshasına ulaşılamamıştır. Ancak Râmiz'in ifadelerine göre eser, onun yaşadığı dönemde "hâlen (el-yevm)" okunmakta idi. Râmiz ayrıca, bu tercüme

---

99 Yanyalı Esad Efendi, *Taʿlîkât alâ Ṭabîʿiyyât min Kitâbi'ş-Şifâʾ li-İbn Sînâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, nr. 909).
100 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 167.
101 Yanyalı Esad Efendi, *Tâʿlîkât alâ Tehâfüti't-Tehâfüt li-İbn Rüşd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2490).
102 Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 167.
103 Râmiz, *Âdâb-ı Zurefâ: İnceleme-Tıpkıbasım-İndeks*, 305; Râmiz, *Tezkire-i Râmiz: Âdâb-ı Zurefâ* (Esad Efendi, nr. 3873), vr. 7.

sayesinde Yanyalı'nın memleketinde Farsça'ya olan ilginin arttığını ve bu dilin yayılmasında etkili olduğunu belirtmektedir.[104]

Dîvân

Yanyalı Esad Efendi'nin "Es'ad" mahlasıyla kaleme aldığı şiirlerinin toplandığı *Dîvân* adlı eserinin de günümüzde herhangi bir yazma nüshasına ulaşılamamıştır. Esad Efendi, bu eserini *Terceme-i Tuhfe-i Şâhidî* ile birlikte ata yurdu olan Yanya'ya göndermiştir.[105]

Bursalı Mehmed Tâhir'den itibaren bazı kaynaklarda Yanyalı Esad Efendi'ye *Tercemetü'ş-Şifâ, Tercemetü Hikmeti'l-İşrâk* ve *Tercemetü Metâliʿu'l-Envâr* gibi bazı eserler nispet edilmiştir. [106] Ancak bu nispetlerin, isim benzerlikleri veya kayıt hatalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Özellikle İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin tercümesinin Yanyalı'ya ait olduğu yönündeki yanlış kanaat, Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan (Esad Efendi, nr. 1936) yazma nüshasının zahriyesinde yer alan "*Terceme-i Şerhi'ş-Şifâ"* ve *"Şerhu'ş-Şifâ*" şeklindeki ifadeler ile eserin sonuna muhtemelen başkası tarafından yazılmış "تم شرح الشفاء" kaydından kaynaklanmaktadır. Ancak söz konusu yazma, bütünüyle Yanyalı'nın *Tercemetü Kütübi's-Semâniyye* adlı eserini içermektedir.[107]

1.2. ER-RİSÂLETÜ'L-LÂHÛTİYYE

1.2.1. Eserin Muhtevası

Esad Efendi'nin, şeyhülislam Mirza Mustafa Efendi'nin (ö. 1722) kazaskerliği döneminde talebi üzerine kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eser, metafizik açıdan yoğun içeriğiyle kendi döneminin entelektüel düşünce yapısını yansıtmaktadır.

er-Risâletü'l-Lâhûtiyye adlı eser, yalnızca özgün delil sistemiyle değil, aynı zamanda yapısal bütünlüğüyle de dikkat çeker. Müellif, eserin başında Allah'ın zat ve sıfatlarını över, ardından bu risalenin yazılmasını emreden hocasının ilmî ve manevî derecesine

---

104 Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", 43/322-323; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 34; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 168.

105 Râmiz, *Tezkire-i Râmiz: Âdâb-ı Zurefâ* (Esad Efendi, nr. 3873), vr. 7; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 168.

106 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/309; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 168.

107 Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü*, 35; Ayten, "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi", 168.

geniş yer ayırır. Sınırlı vakti ve meşguliyetine rağmen bu risaleyi kaleme aldığını, selef ve halef âlimlerinin, sûfîlerin, filozofların ve kelâmcıların görüşlerini bir araya getirdiğini belirtir. Eser, bir mukaddime ve beş fasıldan oluşmakta olup hocasına ithaf edilmiştir. Eserin ilk bölümünde[108] zorunlu varlığın ispatı ele alınmakta; ikinci[109] ve üçüncü[110] bölümlerde Tanrı'nın varlığı ile zatı arasındaki ilişki ayrıntılı biçimde tartışılmaktadır. Dördüncü bölümde[111] tasavvuf geleneğine ait "taayyün-i ilahî" düşüncesi analiz edilmekte, beşinci ve son bölümde[112] ise eserin ana konusunu oluşturan tevhid meselesi incelenmektedir.

Esad Efendi'nin kitabın ilk sayfalarındaki etkileyici üslubu, onun Arapça diline olan derin hâkimiyetini açıkça ortaya koymaktadır.[113] Sözcüklerin anlamı tamamlayıcı şekilde uyum içinde düzenlenmesi, dil ve düşüncenin sıkı bir bütünlük içinde işlendiğine işaret eder; bu da ancak yüksek dil ve kavrayış seviyesine sahip kişilerde görülebilecek bir özelliktir. Esad Efendi'nin giriş bölümünde kullandığı uzun ve karmaşık cümle yapısı, onun dil ve ifade gücünün üstünlüğünü yansıtmaktadır.

Bunun yanı sıra, Esad Efendi'nin eserinde Platon'dan Aristoteles'e, Fârâbî'den Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye, Nasîrüddin et-Tûsî'den Molla Sadrâ'ya kadar pek çok önemli düşünür ve âlimin isimlerine yer vermesi, onun hem meselelere hem de tarih boyunca oluşmuş farklı düşünce geleneklerine iyi derecede vakıf olduğunu göstermektedir.[114] Bu kapsamlı atıflar, onun geniş ve zengin bir ilmî birikime sahip olduğunu ifade etmektedir.

Yanyalı başlangıç kısmının ardından ''taksim'' olarak isimlendirdiği bölüme giriş yaparak; varlık (mevcûd) kavramının aklî olarak nasıl sınıflandırıldığını ve bu konuda filozoflarla kelâmcılar arasındaki bazı farkları ele alır.[115] Bu kısımda, mevcudun (var olanın) zatı itibariyle ikiye ayrıldığı ifade edilir: (i) Vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık): Zatı

108 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 72a-75a.
109 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 75a-94b.
110 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 94b-96b.
111 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 96b-97a.
112 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 97a-115a.
113 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 67b-69a.
114 M. Sait Özervarlı, "Osmanlı'nın Arayış ve Etkileşimler Döneminde Yanyalı Esad Efendi'nin İzini Sürmek", *Dönemi ve İlim Çevresi Işığında Yanyalı Esad Efendi*, ed. M. Sait Özervarlı vd. (Ankara: İSAM Yayınları, 2024), 24.
115 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 69b.

gereği var olmak zorundadır, yokluğu düşünülemez. (ii) Mümkinü'l-vücûd (mümkün varlık): Zatı gereği ne var olması ne de yok olması zorunludur; varlığı da yokluğu da mümkündür.

Bu taksim, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserlerinden alıntılarla temellendirilmiştir.[116] Ona göre, var olanlar ya zatları itibarıyla zorunludur (vâcib), ya da zatları gereği zorunlu değildir ama yoklukları da imkânsız değildir (mümkün). Mümkün olan varlıklar, bir sebep (illet) sayesinde var olur; bu illet mevcut olmasa, varlık da gerçekleşmez. Devamında, kelâmcıların ve felsefecilerin "mevcudun ne olduğu" konusundaki farklı yaklaşımları tartışılır. Geç dönem düşünürlerinin çoğuna göre, bu taksim dış dünyada var olan (haricî) mevcûd içindir. Bazı hukemâ ise "mevcûd"u zihinde de var olan kavramları kapsayacak şekilde, daha geniş anlamda değerlendirir. Bu yaklaşımla hem dış dünyadaki varlıklar hem de zihnî tasavvurlar (örneğin sayılar, zaman, cins, tür vb.) mevcûdun kapsamına girer.[117] Ayrıca Yanyalı'nın eserde, varlığı zatı açısından zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırması[118] klasik kelam ilminde yaygın olan kadîm ve hâdis şeklindeki taksimin Esad Efendi tarafından tercih edilmediğini göstermektedir.

Kısaca bu bölümde, varlık kavramı vâcib ve mümkün olarak ikiye ayrılırken, mevcûdun kapsamı ve bu kapsamın dış gerçekliğe mi yoksa zihnî tasavvura mı ait olduğu tartışılır. Felsefeciler, sayılar ve zaman gibi şeylerin zihnî varlık olduğunu savunurken, kelâmcılar bu konuda daha sınırlayıcıdır. Bu çerçevede, varlık tasnifine dair derin felsefî-kelâmî bir çözümleme yapılmıştır.

Yanyalı eserin mukaddime kısmında mümkün varlığın kendi başına ne var olmasının ne de yok olmasının yeterli nedeni olamayacağını, dolayısıyla varlığının veya yokluğunun mutlaka bir illet (sebep) ile zorunlu hâle gelmesi gerektiğini detaylı bir şekilde felsefî delillerle açıklamaktadır. Zira mümkün bir varlık, eğer varlığını kendi zatıyla açıklayabilseydi, kendi kendisinin sebebi olurdu ki bu, mantıken imkânsızdır (çünkü bir şey, henüz yokken kendini var edemez). Bu nedenle, varlığın gerçekleşmesi bir tercih (tercih edici illet) ile olur. Bu tercih ya varlığı ya da yokluğu zorunlu hâle getirir. Eğer bu

---

116 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 69b.
117 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 69b-70a.
118 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 69b.

tercih eden illet de mümkün bir varlıksa, bu da başka bir illete muhtaç olur. Böylece sonsuz bir illet zinciri oluşur ki bu durumda hiçbir varlık meydana gelemez. Yanyalı bu görüşü İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozofların eserlerinden delillerle desteklenmiştir.[119]

Bu tartışmalar esnasında Esad Efendi, özellikle Mollâ Sadrâ'nın İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin metafizik kısmına yazdığı *Ta'lîkât* adlı şerh ve Hansârî'nin *Hâşiye alâ Şurûhi'l-İşârât* adlı eseri gibi önemli İran felsefî geleneğine ait kaynaklara atıflar yapmıştır. [120]

1.2.1.1. Birinci Fasıl: Zorunlu Varlığın İspatı

Bu fasılda, varlığı zorunlu olan (vâcib li-zâtihî) bir varlığın ispatı tartışılmıştır. İşrâkî sûfîler ve müteellih filozoflar, Allah Teâlâ'nın varlığının apaçık ve bedihî olduğunu, delillere ihtiyaç duymadığını savunmuşlardır. Buna mukabil, kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar onun varlığını nazarî yollarla ispat etmeye çalışmışlardır. Onlara göre mümkün varlıklar ya kendi kendilerine var olmalıdır (ki bu imkânsızdır) ya da (kendileri gibi mümkün) başka bir varlık tarafından var edilmelidir. Ancak bu da sonsuz bir zincire veya kısır döngüye yol açacağından zorunlu olarak zincirin bir ucunda kendi başına, dış bir sebebe muhtaç olmadan var olan bir "vâcibü'l-vücûd" bulunmalıdır. Aksi takdirde mümkünlerin hiçbirinin varlığı açıklanamaz. [121] Dolayısıyla mümkün varlıkların varlığı, zorunlu olarak bir vâcibü'l-vücûdun varlığını gerektirir.

Yanyalı daha sonra kendinde zorunlu varlığın varlığının zorunluluğu ve mümkünlerin varlığına olan mutlak bağlılığını çeşitli yönleriyle ele almıştır. Vâcibin yokluğu durumunda bütün varlıkların mümkün olması ve dolayısıyla tüm mümkünlerin yok olmasının mümkünlüğü iddiası çürütür. Çünkü mümkünlerin bütünü, yokluk açısından tümüyle yok olamaz; yokluklarının engellenmesi gerekir ve bu engelleyen ancak vâcib olabilir. Vâcibin varlığı, kendi başına var olan ve varlığı zorunlu olan bir varlık olarak zorunludur; mümkünlerin varlığı onun varlığına bağlıdır. Bu bağlamda Yanyalı hem şerhlerde hem de çeşitli felsefi eserlerde (Ferîdüddîn Dâmâd[122], Seyyid Şerîf Cürcânî[123], Devvânî[124], Abdürrahmân-ı Câmî[125] gibi) bulunan bu görüşleri bu fasılda zikrederek;

---

[119] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 70a-71b.
[120] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 71b, 72a.
[121] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 72a-73b; Özervarlı, "Osmanlı'nın Arayış ve Etkileşimler Döneminde Yanyalı Esad Efendi'nin İzini Sürmek", 25, 26.
[122] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 73b-74a.
[123] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 74a.
[124] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 74a.
[125] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 74b-75a.

“mümkünlerin varlığı ancak vâcib varlığın zorunlu varlığına bağlı olarak mümkündür; bu da vâcib varlığın zorunlu olarak mevcut olduğunu gösterir” sonucuna varmıştır.[126]

Sonuç olarak Esad Efendi, mümkün varlıkların kendi başına var olamayacağını, zorunlu varlığa muhtaç olduklarını ve bu nedenle Tanrı’nın varlığının hem zorunlu hem de açıklayıcı bir ilke olarak temellendirilmesi gerektiğini savunur.

1.2.1.2. İkinci Fasıl: Zorunlu Varlıkta Varlık ve Mahiyet

Bu kısımda, Allah’ın varlığının mahiyeti üzerine farklı ilim adamlarının görüşleri ele alınmaktadır. Öncelikle, mütekellimlerin çoğunluğunun Allah’ın varlığını kendisinden ayrı, varlığa eklenen bir şey olarak gördüğü belirtilir. Buna karşılık, tasavvuf ehli, müteellih filozoflar, Eşarîler ve Meşşâî felsefeciler ise Allah’ın varlığının kendisiyle bir ve aynı olduğunu savunurlar. Onlara göre Allah, varlıkla özdeş, kendinde var olan, sınırsız ve mutlak varlıktır. Tasavvuf ve hukemâ görüşüne göre, Allah varlığı mutlak anlamda kapsayan, herhangi bir sınır veya koşul olmaksızın var olan, kendi zatında tam ve zengin olan varlıktır. Diğer varlıklar ise varlık ve kemal bakımından Allah’a muhtaçtır. Bu anlayışta, gerçek varlık yalnızca Allah’tır. Şeyh Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî bu görüşü özellikle savunmuşlardır.[127]

Bununla birlikte, bazı âlimler ve müteellihler, bu görüşe karşı çıkmış; örneğin Alâeddin es-Simnânî ve bazı mütekellimlerin takipçileri, Allah’ın varlığını özel bir varlık olarak tanımlamışlardır. Meşşâî filozoflar ise varlık kavramını zihinsel bir tasarım olarak görmüş ve varlığın ancak gerçek bir birey olabileceğini ifade etmişlerdir.[128] Devvânî’nin öğrencisi Mahmûd eş-Şîrâzî ise Allah’ın, varlığıyla özdeş olduğunu savunur. Sonuç olarak tartışma, Allah’ın varlığı “kendisinden ayrı bir şey midir, yoksa kendisi midir?” sorusu etrafında şekillenmektedir.[129]

Allah’ın varlığı, onun mahiyetinden ayrı, sonradan eklenen bir varlık olarak değil, bizzat kendi mahiyetinin ta kendisidir. Bu anlayışa göre, Allah’ın mahiyeti, “varlığın kendisi” olarak kabul edilir. Varlık zorunlu (vâcib) olduğundan, eksiksiz bir mükemmelliğe sahiptir ve diğer mümkün varlıklardan kesin bir şekilde ayrılır. Allah’ın varlığı, O’nun özüyle özdeştir; O, varlığı “sonradan gelen” bir şey olarak taşımadığı gibi, varlığı aklın

---

[126] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü’l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 73b-75a.
[127] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü’l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 75a-75b.
[128] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü’l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 75b-76a.
[129] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü’l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 75b-76a.

tasarladığı soyut bir kavram da değildir. Mümkün varlıklar ise varlık bakımından eksiktir; onların varlığı, mahiyetlerine bağlıdır ve varlık onlara dışarıdan "eklenen" veya "ait olan" bir durumdur. Bu nedenle mümkünler, zorunlu varlık gibi kendi varlıklarının sebebi olamazlar.[130]

Tasavvuf düşünürleri, zorunlu varlığın (Allah'ın) bizzat kendisinin varlık olduğunu, mümkünlerin ise onun varlığından bir "pay" aldığını ifade ederler. Buna karşılık, bazı kelamcılar ve felsefeciler zorunlu varlığın, varlıkla birlikte ayrı bir mahiyete sahip olduğunu iddia etmişlerdir.[131]

Felsefede de zorunlu varlık, varlık kavramının içinde var olan, özü itibariyle varlıkla bir olan gerçek birey olarak tanımlanır. Bazı filozoflar, varlık kavramının zihinsel bir soyutlama olduğunu ve zorunlu varlığın gerçek bir varlık olduğunu belirtirler.[132]

Yanyalı daha sonra tasavvuf ve kelam geleneğinden önemli düşünürlerin Allah'ın varlığı ve yaratılmışların varlığı konusundaki görüşlerini aktarmaktadır. Öncelikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin yaratılmışların kendilerine ait sabit bir mahiyetlerinin ancak ve ancak Allah'ın varlığından istifade ile var olabildikleri görüşünü belirtir.[133] Yani varlıklar, Allah'ın varlığından bağımsız olarak kendi başlarına var olamazlar.

İmam Gazzâlî, yaratılmışların varlığının, Allah'ın kudret nurunun yansıması olduğunu; yaratılanların, Allah'ın varlığına nispetle tıpkı ışığın güneşe olan oranı gibi bir konumda olduğunu ifade eder.[134] Yani yaratılmışlar, kendi başlarına varlık sahibi değil, ancak Allah'a bağlı olarak var olurlar.

Diğer kelamcılar ise, varlık kavramının Allah'a özgü zorunlu varlık olarak mutlak ve sınırsız olduğunu; yaratılmışların varlığının ise bu zorunlu varlığa bağlı, sınırlı ve nisbî olduğunu vurgularlar.[135]

---

[130] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 77a-78b.
[131] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 79a-79b.
[132] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 79b-80a.
[133] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 79b.
[134] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 80a.
[135] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 80a.

Sadreddin Konevî ise, Allah'ın mahiyetinin, herhangi bir belirleme ya da sınırlamadan azade olması gerektiğini; bu nedenle Allah'a ait kavramların ancak olumsuz tanımlamalarla ifade edilebileceğini belirtir.[136]

Özetle, Yanyalı İslam felsefesi ve tasavvufunda Allah'ın varlığının mahiyeti ve yaratılmışların varlıkla ilişkisi üzerine klasik düşünürlerin görüşlerini detaylı bir şekilde sunar. Allah, varlığın mutlak kaynağı ve zorunlu varlığıdır; yaratılmışlar ise bu varlıktan istifade eden ve ona bağlı olan mümkün varlıklardır. Görüşler farklı ekoller arasında dil ve kavramsal nüanslarda ayrışsa da, temelde Allah'ın varlığının mutlak ve kendinde var olan bir gerçek olduğu kabul edilir. Böylece, mutlak varlık olarak Allah'ın zatı, yaratılmışların varlıklarından kesin bir şekilde ayrılmıştır ve bu temel ayrım İslam metafiziğinin özünü oluşturur.

Yanyalı, Devvânî, Şemseddin eş-Şehrezûrî ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimlerin zorunlu varlığın (vâcibü'l-vücûd) varlığının, mahiyetine sonradan eklenen bir unsur (ziyade) olamayacağını ve aksi durumda mantıksal çelişkiler doğacağını ifade ettikleri görüşleri, itirazları ve cevapları aktarır. Yanyalı Esad Efendi ise varlığın mahiyete eklenen zihnî bir tasarım olmadığını, aksine varlığın mahiyetle özdeş olduğunu savunur.[137]

Yanyalı daha sonra zorunlu varlığın sıfatlarla nitelendirilmesinin mümkün olması konusunu ele almıştır. Ona göre bu durum zorunlu varlığın zatı açısından bir imkân ifade etmez. Bazı kelamcıların ileri sürdüğü gibi, sıfatların nispetiyle ortaya çıkan imkân, sadece zihnî bir izafettir; bu da vâcibin zorunluluğuna zarar vermez.[138]

Şemseddin eş-Şehrezûrî ise vâcibü'l-vücûd'un mahiyeti olduğu ve bu mahiyetin küllî olması durumunda, onun başka fertlerinin de mümkün olacağı yönünde bir itiraz öne sürer. Yanyalı Esad Efendi bu düşünceyi kabul etmez. Ona göre vâcibü'l-vücûd'un bir mahiyeti yoktur. O, yalnızca saf vücuttur ve mahiyetle karışmaz.[139]

---

[136] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 80a.
[137] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 84a-85a.
[138] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 88b-89a.
[139] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 89b-90a.

Ayrıca bazı filozofların vücudu küllî bir kavram olarak ele alıp "her küllînin fertleri olur" şeklindeki yaklaşımı da Yanyalı tarafından reddedilir. Ona göre vâcib olan vücut, küllî değil; ferdî, mutlak ve tek olan varlıktır.[140]

Sonuç olarak, Yanyalı Esad Efendi'ye göre vâcibü'l-vücûd; mahiyet taşımayan, zihnen veya haricen benzeri bulunmayan, ferdî ve mutlak varlıktır. Tüm bu ifadeler, onun metafizik anlayışında vâcibü'l-vücûd'un zorunluluğunu ve tekliğini savunma çabasının bir ifadesidir.

Yanyalı ikinci faslın son bölümünde, vâcibü'l-vücûd'un varlığının mahiyetiyle olan ilişkisini tartışmaya devam ederek, önce Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin bazı yorumlarını aktarır.[141] Sonrasında filozoflardan Mirzacân'ın eleştirisini zikreder.[142] Daha sonra Devvânî'nin bu itiraza cevabını paylaşır.[143] Sonuçta Esad Efendi, kelâmcıların Allah'ın varlığının zatına zâid olduğunu savunmalarının aslında yalnızca "mutlak varlık" açısından geçerli olabileceğini, fakat bu durumda da tartışmanın esas noktası olan özel varlığın zâid olup olmadığını ispat edemediklerini belirtir. Dahası, eğer Allah'ın özel varlığı zatına zâid olursa, bu da onun bileşenlerden oluştuğu anlamına gelir ve bu durum Allah'ın vacib değil mümkün olduğunu ima eder ki, bu da kelâmcıların kabul edemeyeceği bir sonuçtur. Son olarak, bütün bu tartışmaların özünde "Allah'ın varlığı mı zatının aynısıdır, yoksa ona zâid midir?" meselesi yer almakta ve Esad Efendi, bu meseleyi hem kelâmcıların hem de filozofların görüşlerini karşılaştırarak derinlemesine ele almaktadır.[144]

1.2.1.3. Üçüncü Fasıl: Tanrı'nın Varlık ve Zorunluluk İlişkisi

Bu bölümde Yanyalı Esad Efendi, vâcibü'l-vücûd olan "Allah'ın varlığına zorunluluğun zâid olup olmadığı" tartışmasını derinleştirerek felsefî ve kelâmî görüşleri karşılaştırmaktadır. Üçüncü fasılda savunduğu ana tez, zorunluluğun Allah'ın zatının aynısı olduğu, yani Allah'ın varlığı ve zorunluluğunun ayrı şeyler değil, bizzat Allah'ın kendisi olduğudur.[145]

---

140 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 90a-91b.
141 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 93a-93b.
142 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 93b.
143 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 93b-94a.
144 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 94a-94b.
145 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 94b.

Öncelikle filozofların neyi kastettiklerini açıklar: Onlara göre Allah'a atfedilen "vücûb" yani zorunluluk, zihinsel ve soyut bir kavram olan genel anlamdaki "vücûb" ya da "zatın kendi kendine varlığı gerektirmesi" değildir. Bunlar ancak zihnî kavramlar olup Allah'ın zatına ayniyetle uygulanmaz. Allah, bu anlamda soyut kavramların bireyi değil, onların ötesinde özel, tam ve etkili olan bir varlıktır. Bu nedenle filozoflar, Allah'ın varlığına yüklenen "zorunluluk"un bir tür ilişki (nisbet) veya keyfiyet olmadığını, Allah'ın zatının kendisinin doğrudan zorunluluk ve varlık olduğunu söylerler.[146]

Burada bir itiraz ele alınır: Mademki mutlak vücûb ve mutlak vücûd (zorunluluk ve varlık) Allah'ın zatının aynısı değildir, öyleyse bu kavramların Allah'a izafe edilmesinin ne anlamı vardır? Mirzacân bu soruya cevap verir: Bu tür terimler Allah'ın hakikatini beşere açıklamak içindir; Allah bu kavramların kaynağıdır, halk hem lügat hem akıl bakımından "Allah vardır" ve "Allah vâcibtir" der. Bu, mecazî değil, anlamı yaklaştırmaya yönelik bir anlatımdır.[147]

Yanyalı bu görüşü destekler ama önemli bir noktayı vurgular: Allah'a "müte'allik olmayan" yani etkisiz bir vücûd ya da vücûb atfetmenin (yani "bu kavramlar sadece kavramsal düzeyde O'nda vardır" demenin) yetersiz olduğunu, çünkü "Allah gerçekten mutlak vücûb ve vücûdun bir payına sahiptir" demenin doğru olduğunu söyler. Ama bu pay ona ait olan gerçek zorunluluğun ve varlığın sebebi değil, yalnızca halkın kavrayışına yönelik bir izah şeklidir.[148] Ardından, Allah'ın zorunluluğu zatının aynısıdır tezi için üç aklî delil getirir:

1. Zorunluluk ya Allah'ın zatının aynısıdır ya da zatına zâid bir şeydir. Zâid olduğu kabul edilirse, bu ya mahiyetle birlikte olan bir zorunluluk olur ya da mahiyetle birleşmiş bir kavram olur; bu tür birleşmeler Allah'ın yalın zatına aykırıdır. Dolayısıyla geriye kalan tek seçenek, Allah'ın zorunluluğunun zatının aynısı olmasıdır.[149]

2. Zatın dışında zorunluluk anlamına gelen her şey, kendiliğinden zorunlu değildir. Öyleyse o şey başka bir şey sayesinde zorunlu olur ki bu da onun mümkün olmasını

---

[146] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 94b-95a.
[147] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 95a.
[148] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 95a-95b.
[149] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 95b.

gerektirir. Bu mümkün olan şey, tanım gereği, vâcibü'l-vücûd olamaz. Bu yüzden vâcibü'l-vücûd olan ancak bizzat zorunluluğun kendisi olabilir.[150]

3. Zorunluluk zatın dışında bir şeyse, onun zata yüklenebilmesi için ayrıca bir sebebe ihtiyaç vardır. Bu durumda ya zorunluluk zatın öncesindedir (ki, bu imkânsızdır, çünkü o zaman başka bir şey Allah'tan önce olmuş olur) ya da zat iki defa zorunlu olur ki, bu da çelişkidir. Bu da sonsuz teselsülü doğurur. Oysa bu durum aklen kabul edilemez.[151]

Sonuç olarak Yanyalı Esad Efendi, Allah'ın zatının, hem varlığın hem de zorunluluğun bizzat kendisi olduğunu savunur. Allah için "varlık" ve "zorunluluk" kavramları, mahiyetine sonradan yüklenen şeyler değildir; onlar bizzat Allah'ın zatının kendisidir. Ona göre, bu hususta kelâmcıların Allah'a yükledikleri "zorunluluk" anlayışı, soyut ve genel bir vücûb anlayışı olup, Allah'ın zatıyla aynı olmayan bir şeyi ona yüklemek anlamına gelir. Bu da Allah'ın bileşik (mürekkeb) olduğu sonucunu doğurur ki, bu da onun mümkün (muhtaç) bir varlık olması demektir. Bu ise kesinlikle reddedilmelidir.

Son olarak, Esad Efendi, kelâmcıların bazı ifadelerinin bu açıdan yorumlanarak aslında lafzî bir ihtilaf olduğunu, hakiki bir görüş ayrılığı bulunmadığını da ima eder. Yani kelâmcılar da aslında mutlak vücûdu değil, sadece zihnî anlamda kullanılan genel kavramları kastetmektedir; gerçek anlamda Allah'ın zatına zâid bir varlık ya da zorunluluk isnat etmekten kaçınmışlardır.[152]

1.2.1.4. Dördüncü Fasıl: Taayyün-i İlâhî

Yanyalı bu bölümde, Allah'ın zatının "taayyün" (belirginlik, ayırt edicilik) kavramı bağlamında ele alınışı üzerinde durmaktadır. Esad Efendi burada taayyün kavramının sadece soyut veya kavramsal bir anlam taşımadığını, aksine Allah'ın zatının gerçek varlıkta, dış dünyada bireysel ve kendine özgü olarak ayırt edilmesini ifade ettiğini belirtir. Taayyünün ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği iki temel ihtimalle tartışılır: Birincisi, Allah'ın taayyününün zatının kendisi olmasıdır; yani taayyün Allah'ın zatıyla özdeştir ve ona sonradan eklenen bir şey değildir. İkincisi ise taayyünün Allah'a ait başka bir unsur veya anlam olmasıdır. Yanyalı ikinci ihtimali mantıksal ve metafizik açıdan reddeder. Çünkü eğer taayyün Allah'ın zatına bağlı başka bir varlık veya özellik olarak düşünülürse,

---

[150] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 95b.
[151] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 96a.
[152] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 96a-96b.

bu zorunlu ya da mümkün bir varlık anlamına gelir ki bu durum Allah'ın mutlak birliği, bağımsızlığı ve zorunlu varlık sıfatlarıyla çelişir. Böylece taayyünün Allah'ın zatının ayrılmaz, kendine özgü ve başkasıyla karışmayan bir özelliği olduğu sonucuna varılır.[153]

Ayrıca Yanyalı bu kısımda kelamcıların Allah'ın varlık ve zorunluluğundaki artışı zihinsel ve kavramsal bir artış olarak gördüklerini vurgular. Bu yaklaşım hem Eşarî kelamcılar hem de İslâm felsefecileri arasında ortak bir anlayış olarak belirtilir. Buna göre, Allah'ın varlığı ve zorunluluğu üzerinde söz edilen "artış", dış dünyadaki gerçek bir çoğalma değil, insan aklında ve kavramlarda meydana gelen bir fark ve çeşitlenmedir. Bu bağlamda, Allah'ın zatındaki taayyün, diğer varlıklardan tamamen bağımsız, özgün ve kendisiyle bir olan bir ayırt ediciliktir.[154]

Yanyalı Esad Efendi, kitabında bu tartışmaları ele alarak, Allah'ın zatının taayyün açısından herhangi bir şeyle paylaşılamayacak derecede özel ve benzersiz olduğunu ortaya koyar ve olası karşıt görüşleri mantıksal gerekçelerle çürüterek Allah'ın zatının taayyününün varlıkta gerçek ve tam bir ayırt edicilik olduğunu savunur. Böylece Allah'ın varlığı ve zatı arasındaki ilişki, ne sadece kavramsal ne de ikincil bir bağlılık olarak değil, tam bir özdeşlik ve bireysellik olarak açıklanır.[155]

1.2.1.5. Beşinci Fasıl: Tevhidin İspatında Nakil Metodu

Yanyalı beşinci ve son bölümde tevhide ulaşmada akıl ve nakil yollarının hangisinin geçerli ve yeterli olduğu sorusunu merkeze almaktadır. Bu bağlamda tartışmanın çerçevesini belirlemek adına, Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 945/1539) nakli merkeze alan yaklaşımı, buna karşı çıkan Sirâceddin el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) eleştirileri, iki görüşü uzlaştırmaya çalışan Sâdî Çelebi'nin (ö. 945/1539) değerlendirmeleri ve nihayet bu düşünsel mirası sistematize eden Yanyalı Esad Efendi'nin analizleri ele alınacaktır.[156]

Yanyalı, Allah'ın birliğinin (tevhid) akli delillerle kesin olarak kabul edildiğini belirtirken, naklî delillerle ispatında ise âlimler arasında görüş ayrılığı olduğunu vurgular. Cumhur kelamcıların bunu desteklediğini ancak Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), İbnü't-

[153] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 96b.
[154] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 97a.
[155] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 97a.
[156] Mustafa Bilal Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", *Dönemi ve İlim Çevresi Işığında Yanyalı Esad Efendi*, ed. M. Sait Özervarlı vd. (Ankara: İSAM Yayınları, 2024), 286.

Tilimsânî (ö. 683/1284) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi âlimlerin bunu reddettiklerini söyler. Felsefî geleneğe mensup düşünürlerin ise, tevhid meselesinin akıl temelinde değerlendirilmesi gerektiğini açıkça ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlar için Allah'ın birliği, doğrudan bilgiyle değil, aklî kanıtlarla temellendirilmelidir.[157] Yanyalı Esad Efendi, bu bağlamda İbn Kemmûne[158] (ö. 683/1284), İbn Sînâ[159] (ö. 428/1037), Şihâbüddin es-Sühreverdî[160] (ö. 632/1234), Şemseddin eş-Şehrezûrî[161] (ö. 687/1288'den sonra) ve Celâleddîn ed-Devvânî[162] (ö. 908/1502) gibi filozofların tevhide ulaşmak için on farklı aklî delil öne sürdüğünü nakleder[163] ve bu argümanları teker teker inceleyerek kendi cevaplarını paylaşır.[164]

Filozofların on delilini inceleyen Yanyalı daha sonra zorunlu varlığın birliği konusunu soru-cevap şeklinde tartışmaya devam eder. İtiraz edenler, bu kavramın zihnî ve itibârî olduğunu, dolayısıyla zatın aynısı olamayacağını, bu nedenle birden fazla zorunlu varlığın mümkün olduğunu öne sürerler. Cevaben, bu kavramın zatın aynısı değil ama ondan soyutlanan bir anlam olduğu, iki basit ve zorunlu varlığın düşünülmesinin aklen mümkün görünse de mantıken çelişkili sonuçlar doğuracağı belirtilir. Mahiyetleri aynıysa çokluk mümkün olmaz, farklıysa da vücûb-i vücûd arızî olur ve bu onları mümkün varlık yapar. Sonuç olarak, zorunlu varlık birdir[165]; ancak eserde İbn Kemmûne'nin de işaret ettiği üzere, mahiyetleri farklı iki zorunlu varlık ihtimalini dışlamak için ayrı bir delil gereklidir.[166]

Daha sonra Yanyalı "zorunlu varlık" kavramının çokluğu ihtimaline yönelik İbn Kemmûne'nin itirazına cevap vermektedir. İtirazda, her biri zatıyla zorunlu olan iki ayrı varlığın bulunabileceği ve "mevcut" ya da "zorunlu varlık" kavramının her ikisine de arızî olarak yüklenebileceği öne sürülür.[167]

---

157 Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 286, 287.
158 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 98b.
159 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 100b.
160 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 102a.
161 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 102a-102b.
162 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 104b.
163 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 97a.
164 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 97a-104b.
165 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 105a-106a.
166 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 106a-106b.
167 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 106b.

Yanyalı'nın cevabı şudur: Bu iddia, önceki ve sonraki delillerle geçersiz kılınmıştır. Çünkü zorunlu varlık kavramı arızî olarak yükleniyorsa, bu durumda o varlık zorunlu değil mümkün olur. Zira arızî olan şey, ya kendi kendine ya da başkasıyla birlikte var oluyorsa, bu durumda ya kendi varlığına sebep olması gerekir ki bu imkânsızdır, ya da başkasına muhtaç olur ki bu da zorunlu değil mümkün olduğunu gösterir. Ayrıca Yanyalı, "mevcut" ve "zorunlu varlık" gibi kavramların mahiyet değil, zihnî ve itibarî terkipler olduğunu, dolayısıyla bunların bir hakikate doğrudan arız olamayacağını vurgular. Gerçek anlamda varlık, kendi zatıyla kaim olup başka bir şeye arız olmayan bir hakikattir ve bu da yalnızca bir olabilir.[168]

Son olarak Yanyalı'ya göre ister Meşşâî ister müteellih filozofların görüşü benimsenmiş olsun, zorunlu varlığın çokluğu kabul edilirse, mümkün varlıkların ya her biri zorunlu varlıktan ayrı ayrı ya da birlikte meydana gelmesi gerekir. Her iki durumda da mantıkî imkânsızlıklar ve çelişkiler doğar (iki etkin sebebin aynı anda etkide bulunamaması, acziyetin gerektirdiği imkân, tercihî illetin yokluğu gibi).[169]

Sonuç olarak, Yanyalı'ya göre zorunlu varlık zatıyla birdir; çokluğu aklen ve mantıken mümkün değildir. İbn Kemmûne'nin itirazı da bu burhanlarla geçersiz kılınmıştır.

Yanyalı'nın aktarımına göre kelamcılar tevhidi ispat için üç temel kanıt sunmuşlardır. Birinci kanıt, Teftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eserinde işlendiği üzere[170], Allah'ın zat ve hakikat bakımından mümkün varlıklardan tamamen farklı olduğu üzerinde durur.

Yanyalı nazarında kelamcıların ikinci delili[171] zatı gereği zorunlu iki varlığın bir arada bulunmasının varlık bakımından imkânsız olması üzerinedir.[172] Devvânî ise kelamcıların ikinci delilini ilahî varlığın birliğinden ziyade ilahî fiillerin birliğini ispat için kullanmıştır.[173] Ancak Yanyalı'ya göre ispat edilmesi gereken esas husus, zorunluluk

---

[168] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 107a-107b.
[169] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 108a.
[170] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 108b, 109a.
[171] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 109a-110a.
[172] Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 292.
[173] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 110a.

bakımından tevhiddir. Esad Efendi ikinci delilin zorunlu varlığın tevhidi için geçerli olduğunu vurgular.[174]

Yanyalı, felsefe ve kelam yöntemlerinin tevhidin ispatı sürecinde birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu savunur. Ona göre, felsefe yönteminin zorunlu varlığın tekliği üzerine getirdiği tüm deliller, kelam yönteminin delilleri için de geçerlidir ve bu iki disiplinin burhanları birbirini destekler niteliktedir. Ancak Esad Efendi, bu bütünselliğe Şemseddin eş-Şehrezûrî ve Sadreddin eş-Şîrâzî'ye ait iki kanıt türünü istisna olarak ekler. Ona göre bu iki kanıt, kendi içlerinde eksiklikler barındırdıkları için ne felsefe ne de kelam yönteminin kapsamına tam olarak dâhil edilemezler.[175]

Kelam yöntemiyle tevhidin ispatında kullanılan üçüncü delil, "burhân-ı temânu'" olarak adlandırılır.[176] Bu delil, doğru-yanlış ayrımı yapmaksızın iki Tanrı varsayımı üzerinden hareket eder ve iki Tanrı'nın varlığının imkânsızlığını ortaya koyarak tevhide ulaşır. Bu delilde iki ilahın iradelerinin her zaman muvafakat ettiği ihtimali de ele alınabilir. Buna göre, her iki ilah da maslahat, fayda ve zararı bilmekte olup, çelişkili durumlarda maslahat gereği aynı iradeyi paylaşacaklardır. Ancak Yanyalı bu itirazı hem kelam hem felsefe açısından ayrı ayrı değerlendirir.

Kelamcılar açısından, Tanrı'nın eylemlerinde zorunluluk değil irade esas olduğundan ilahî iradenin maslahata uymak zorunda olduğu iddiası kelamcılar tarafından reddedilir.[177] Filozoflar açısından ise ilahî iradenin maslahata uyması beklenebilir. Fakat burada sorun, iki iradenin maslahat yönlerinin eşit olduğu durumda ortaya çıkar; bu durumda maslahata uygun irade etkisiz kalır. Ayrıca, iki ilahın zatlarının ittifak hâlinde olması mümkün değildir, çünkü zatın birliği zorunludur ve çokluk acizliği doğurur.[178]

Tevhide yönelik nakil delili ise Kur'an ve peygamberlerin Allah'ın birliğini bildirmesine dayanır; bu nedenle Allah'ın birliğinin hak olduğu esastır. Esad Efendi'ye göre,

---

[174] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 109a.

[175] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 110a, 110b; Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 292, 293.

[176] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 110a-111a.

[177] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 111a, 111b; Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 294.

[178] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 111b; Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 294.

kelamcıların genel çoğunluğu (cumhur) bu kanıt tarzını benimsemiştir. Bu görüşü Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'* adlı eserinde takip etmiştir. Kâdî Beyzâvî, nakil yoluyla tevhidin ispatının mümkün olduğunu; peygamberin tasdikinin tevhidi öğrenmenin ön koşulu olmadığını savunur. [179] Beyzâvî, tevhid inancının sağlam temellere dayandırılması için nakil ve akıl ilişkisini öncelikli olarak ele alır. Ona göre tevhid, Kur'an ve Sünnet gibi nakil kaynakları aracılığıyla kesin bilgi olarak kabul edilir; ancak bu kesinlik, aklî değerlendirme ile desteklenmedikçe tam olarak sağlanamaz. Nakil, peygamberlerin doğru sözlü olması ve mucizelerle desteklenmesi durumunda güvenilir olur. Sonuç olarak, Beyzâvî'ye göre tevhidin temellendirilmesinde nakil öncelikli ancak akılla desteklenmiş bilgi esastır. Dinî meselelerde akıl ve naklin uyumu gözetilmeli, her iki kaynak arasındaki çelişki durumunda tevile başvurulmalıdır. Esad Efendi'ye göre ise kelamcıların çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir. Esad Efendi'nin aktardığına göre, bu anlayışa karşı Ebû Hâşim el-Cübbâî, İbnü't-Tilimsânî, Ebû Hafs el-Kazvînî (ö. 488/1095) gibi bazı kelamcılar itirazda bulunmuşlardır. [180] Ancak bu itirazlar, esasen Beyzâvî merkezli kelamcıların görüşlerine yönelik eleştiriler olarak değerlendirilmelidir.[181]

Sonuç olarak, Yanyalı'ya göre kelam yöntemi tevhid inancını Allah'ın zorunlu, bir ve benzersiz varlık olması şeklinde temellendirir; bu anlayış hem akıl hem de nakil delilleriyle desteklenir. Felsefe ve kelam yöntemleri tevhidin ispatında birbirini tamamlar ancak bazı deliller istisna oluşturur. Yanyalı, akli deliller ve nakli metinlerle zorunlu varlığın birliğini kesinlikle savunur ve çoklu ilah kavramının mantık ve din açısından geçersiz olduğunu ortaya koyar.

Kazvînî, tevhidin yalnızca nakil delilleriyle ispatlanmasına itiraz ederek, böyle bir yaklaşımın bilgi açısından kısır döngüye yol açtığını belirtir. Ona göre, Allah'ın zorunlu varlık olmasının ve birliğinin aklen bilinmesi, nübüvvetin ve tevhid inancının sağlam temeli olarak şarttır. Zorunlu varlık kavramının anlaşılması imkân ve çokluğun yadsınmasını, yani vahdetin tasdikini gerektirir. Aksi hâlde peygamberliğin ve vahyin kaynağı anlaşılamaz; çünkü peygamberin doğruluğu ancak Allah'ın birliği kabul edilirse anlam kazanır. Bu bakımdan, tevhidin yalnızca nakille temellendirilmesi epistemolojik

---

179 Yanyalı Esad Efendi, e*r-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 111a, 111b.
180 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 111b.
181 Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 294, 295.

ve metodolojik açıdan yetersizdir. Yanyalı ise Kazvînî'nin bu eleştirisine karşı çıkarak, mümkün kategorisinin dışında Tanrı'nın zorunlu varlık olarak vahyi gönderen olduğunun bilinmesi, tevhidi bilmeye bağlı değildir. Yanyalı zorunlu varlık ve vahdet kavramlarının birbirinden ayrılamayacağını, dolayısıyla tevhid bilgisinin nakil yoluyla öğrenilmesinde herhangi bir kısır döngü olmadığını savunur. Ona göre, vahdet zorunlu varlığın bir sıfatıdır ve bu yüzden vahdetin bilinmesi zorunlu varlığın bilinmesine bağlıdır. Ancak Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu bilgisi, vahdet bilgisinden bağımsızdır; aksine vahdet bilgisinin kavranabilmesi için zorunlu varlık olma niteliğinin önceden anlaşılması gerekir. Yanyalı, bu nedenle çoğu kelamcının dinin temelini tevhid bilgisinin nakilden öğrenilmesiyle kurmasında metodolojik bir sorun görmez.[182] Özetle, Kazvînî tevhidin akılla desteklenmeden yalnızca nakille ispatının epistemolojik zaaflar içerdiğini, tevhidin peygamberden önce aklen bilinmesi gerektiğini vurgularken; Yanyalı ise zorunlu varlık ve vahdetin özdeşliği üzerinden nakil yoluyla tevhid bilgisinin öğrenilmesinde sorun olmadığını savunur.[183]

Sâdî Çelebi, Kazvînî'nin "Taaddüt (çokluk) imkânı zorunlu kılar" iddiasını eleştirir. Ona göre, çokluğun varlığı ile imkân zorunlu olarak birbirini gerektirmez ve bu bağın apaçık olduğu söylenemez. Sâdî Çelebi'nin argümanı sonuç olarak şunu ortaya koyar: Vahdet bilgisi olmadan zorunluluk bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Yani, Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu bilgisi, O'nun bir ve tek olduğu bilgisinden ayrıştırılamaz. Epistemik olarak önce hangisinin bilinmesi gerektiği tartışılsa da ontolojik düzlemde bu iki kavram arasında ayrılmaz bir ilişki mevcuttur.[184]

Yanyalı Esad Efendi, *müdakkik* olarak tanıttığı Sâdî Çelebi'nin önerisini analiz eder.[185] Ona göre, Sâdî Çelebi'nin savunduğu gibi çokluk ile imkân arasında zorunlu ve açık bir bağ kurmak mümkün değildir. Her çokluk, çokluk oluşu itibarıyla mutlaka bir imkân içerir mi, bu mesele tartışmalıdır ve kesinlik taşımaz. Bu nedenle, çokluğun imkânı gerektirdiğine dair ileri sürülen deliller, özellikle öncüller düzeyinde eleştiriye açıktır.

---

182 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 111b-112a.
183 Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 299-305.
184 Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 305 vd.
185 *Yanyalı Esad Efendi, er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 113a, 113b.

Yanyalı, Sâdî Çelebi'nin görüşünü üç ayrı açıdan değerlendirir.[186] Çokluk-imkân öncüllerinin gerekçelendirilmesi, zorunluluk bilgisinin vahdet bilgisine zorunlu bağlılığı olmaması ve zorunlu varlık tanımının silsile dışı olma ile ilişkilendirilmesi. Ancak Yanyalı, sadece silsile dışında bulunmanın zorunlu varlığı kanıtlamaya yetmediğini, çünkü başka mümkün varlıkların da silsile dışında olabileceğini belirtir. Bu durum, tartışmayı sonsuz bir silsile zincirine götürür. Ancak Esad Efendi'ye göre, Sâdî Çelebi'nin Ebû Hafs el-Kazvînî'ye yönelttiği eleştiriler, aslında Kazvînî'nin düşüncesini tam olarak kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, Esad Efendi'ye göre Sâdî Çelebi, Kazvînî'nin teorik çerçevesini eksik ya da yanlış yorumlamıştır. Bu da onun ulaştığı sonuçların tutarlılığını zayıflatır.[187]

Eserin son kısmında Yanyalı kelamcıların tevhid anlayışını aktarmaya devam eder. İmam Teftazânî, tevhidin esas kaynağının zorunlu varlığın birliği olduğunu belirtir; zorunlu varlık özü itibarıyla varlık ve varoluşun kendisidir ve çok olması mümkün değildir. Çünkü bu durum zorunluluğu ortadan kaldırır. Bir kişinin Allah'ın zorunlu varlık olduğunu anlaması, öncelikle onun varoluş zorunluluğunu bilmesine bağlıdır ve bu bilgi Allah'ın birliğinin kavranmasından önce gelir; dolayısıyla zorunlu varlığın birliği, zorunlu varlık olmasından bağımsız düşünülemez.[188] Yanyalı'ya göre zikredilen görüşlerle tevhidin vahiy yoluyla ispatının mantıksal bir kısır döngüye sebep olduğu iddiası ise çürütülür; çünkü peygamberlerin mesajının doğruluğunu anlamak, Allah'ın zorunlu varlık olduğunu bilmeye dayanır ve böylece bu deliller tutarlıdır.[189] Ayrıca, zorunlu varlığın bilinmesi için onun birliğinin zorunlu olduğu savunulur. İbnü't-Tilimsânî'nin, mesajın doğruluğunun Allah'ın birliğine bağlı olduğu görüşüne rağmen, mucizelerin doğruluğunun farklı yollarla da kavranabileceği belirtilir.[190] Dinî hükümlerin tevhide bağlı olduğu ileri sürülse de, dinin delillerle ve mucizelerle de ispatlanabileceği ifade edilir. Hem kelamcılar hem de felsefeciler, Allah'ın yaratıcı ve zorunlu varlık olduğunu kabul ederler; ancak yaklaşım yöntemleri farklıdır.[191] Sonuç olarak, Yanyalı'ya

---

[186] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 113a, 113b; Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 309.
[187] Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 310, 311.
[188] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 112a-113a.
[189] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 112b-114a.
[190] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 114b.
[191] Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 114b-115a.

göre zorunlu varlığın birliği hem aklen hem naklen ispatlanabilir, çokluğu ise mantık ve vahiyle çelişir; zorunlu varlık ve birliği kavramları birbirini tamamlayan ve ayrılmaz niteliktedir. Yanyalı, Cürcânî ve Teftâzânî gibi önemli kelam âlimlerinin eserlerinde naklin kesinlik sağladığı durumların sayıldığına dikkat çekerken, kendisi bu istisnaları bir kenara bırakarak temel şüpheyi sorgulamaktadır.[192] Başka bir ifadeyle, tevhid gibi mutlak kesinlik gerektiren bir konuda, kesinlik sunmayan nakil yolunun nasıl temel dayanak olarak kullanılabileceği sorusunu gündeme getirmektedir.[193]

Yanyalı kelamcıların tevhid anlayışıyla ilgili Kur'an-ı Kerim'e dayanan naklî delilleri sunar. Allah Teâlâ, kendisinden başkasına ibadeti kesin bir dille yasaklamıştır; "Rabbine ibadetinde hiç kimseyi ortak koşma" (el-Kehf 18/110) ve "De ki, yonttuklarınıza mı ibadet ediyorsunuz? Oysa Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratandır" (es-Sâffât 37/95-96) gibi ifadeler ile peygamberlerin tüm mükellefleri tevhide çağırması, bu naklî delilin Allah'ın birliğini ortaya koyduğunu göstermektedir.[194]

Ayrıca, bütün peygamberlerin ümmetleri tevhide çağırmada ittifak etmiş olmaları, bu ilkenin sağlam delillerindendir. Akıl yoluyla da şöyle izah edilir: İbadet eden kulların ibadeti ya, öz itibarıyla hak sahibi ve mutlak surette ibadete layık olan bir varlığa yöneliktir (ki, bu, âlimlerin görüşüdür), ya da zarar verenlerden korunmak ve menfaat sağlamak amacıyla yapılır (ki, bu ise halkın genel anlayışıdır). Çünkü Allah'tan başka hiçbir varlık, doğuştan ibadete layık değildir; çünkü ibadet edilmesi zorunlu ve zararı önleyen ya da fayda getiren olması gerekir. Oysa tüm fiiller, yaratılmıştır ve mutlak anlamda ibadete layık değildirler. Bu nedenle, ibadetin yalnızca Allah Teâlâ'ya yönelmesi zorunludur.[195] Böylece Yanyalı nakil ile de tevhidin ispatlanabileceğini ortaya koymuştur.

Bütün bunlar çerçevesinde şunlar söylenebilir: Yanyalı, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eserinde, zorunlu varlığın ispatı yanında, kendi döneminde güncelliğini koruyan tevhidin temellendirilmesi meselesini de ele almıştır. Eserin genel yapısı ve içeriği incelendiğinde, üç farklı düşünce ekolünün görüşlerinin titizlikle değerlendirilip mukayese edildiği

---

192 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 114b.
193 Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 312.
194 Öztürk, "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme", 312, 313.
195 Yanyalı Esad Efendi, *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* (Hacı Beşir Ağa, nr. 00390-004), vr. 115a.

görülür. Yazılış sürecine dair rivayetlerde, tevhidin temellendirilmesi esnasında izlenecek metodoloji ve bunun tartışmaları eserin temel gündemini oluşturmuştur. Eserin ilk dört faslı, aslında tevhidin ispatının işlendiği beşinci fasla zemin hazırlayan önemli adımlar olarak dikkat çeker. Bu kısımda tevhidin ispat yolları iki temel kategoriye indirgenmiştir: Birincisi, bütün ekollerin üzerinde mutabık kaldığı akıl yolu; ikincisi ise tartışmaya açık olan, tevhidin nakil yoluyla ispatı. Aklî delillerle tevhide karşı bir itiraz söz konusu olmamakla birlikte, nakil yolunun kullanımı "Bir şey kendisini ispat edemez" ilkesi gereği eleştirilmiştir. Buna karşın Yanyalı, tevhide nakil yoluyla ulaşılabileceğini kabul eder ve bunun kısır döngü oluşturacağı tezine karşı çıkar. Ona göre, zorunluluk ve tevhid özdeş olsada, Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu bilgisi, vahdet bilgisinden bağımsızdır; aksine vahdet bilgisinin kavranabilmesi için zorunlu varlık olma niteliğinin önceden anlaşılması gerekir. Bu bağlamda, vahdetin nakil yoluyla kazanılması, kısır döngüye sebep olmaz ve tevhidin mantıksal temellerine zarar vermez. Böylece Yanyalı, hem akıl hem de nakil yöntemlerinin tevhid iddiasının ispatında tamamlayıcı ve birbirini destekleyen unsurlar olduğunu savunmaktadır.

1.2.2. Eserin Yazma Nüshaları

Kazım Sarıkavak Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde yazmış olduğu "Yanyalı Esad Efendi" maddesinde *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eserin iki nüshasının bulunduğunu (Hacı Beşir Ağa, Cârullah Efendi), diğer iki tanesinin eksik olduğunu belirtmiştir.[196] Hülya Terzioğlu'nun "Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri" makalesinde yer alan dipnotta ise Yanyalı Esad Efendi'nin eserinin ulaşacağımız beş adet nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu söylenmiştir. Bunlar:

1- Hacı Beşir Ağa nüshası
2- Reîsülküttâb nüshası
3- Cârullah nüshası
4- Galata Mevlevihânesi nüshası

---

[196] Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", 43/322-323.

5- Hacı Mahmud Efendi koleksiyonlarında bulunan nüshalardır.[197]

Ancak Hacı Mahmud Efendi nüshası aslında çalışmamıza konu olan Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eserin nüshalarından biri olmayıp sadece isim benzerliği göstermektedir. Bu eser fihristi ile beraber on beş sayfadan ibaret olup kelam ilmi ile değil tasavvuf ilmi ile ilgilidir. Zikredilen çalışmalarda geçen nüshaların haricinde bir de yine Süleymaniye Kütüphanesi'nde Lâleli koleksiyonunda bir nüsha daha bulunmaktadır.

Hacı Beşir Ağa Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa koleksiyonunda bulunan bu nüsha toplam 48 varaktan (68-116) oluşmaktadır. Nüshada her sayfa 21 satırdır. Nüshanın koleksiyon numarası 00390-004'tür. Eser, isbât-ı vâcibe dair çeşitli risalelerin bulunduğu bir mecmua içerisinde dördüncü ve son sıradadır. Müellif nüshası olup olmadığına dair bir ibare bulunamamıştır. Ancak diğer nüshalara nispetle yazısı oldukça açık, okunaklı ve yanlış anlaşılma ihtimali en az olan nüsha olduğu için asıl nüsha olarak alınmıştır. Nüshanın ikinci ve doksan altıncı sayfalarında Hacı Beşir Ağa'nın 1130/1718 tarihli mührü bulunmaktadır. Ancak nüsha içerisinde nüshanın yazım tarihine işaret eden herhangi bir sayı ya da ibare bulunamamıştır. Eser içerisinde yeni konu başlangıçları, قال vb. bir veya iki kelime kırmızı renkle yazılarak belirtilmiştir.

Reîsülküttâb Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Reîsülküttâb koleksiyonunda bulunan bu nüsha toplam 56 varaktan (92-148) oluşmaktadır. Nüshanın koleksiyon numarası 01169-005'tir. Eser, çeşitli konulara dair risalelerin bulunduğu bir mecmuada beşinci ve son sırada yer almaktadır. Bu nüshada, diğer nüshalardan farklı olarak 8 sayfalık (4 varak) bir mukaddime bulunmaktadır. Zikredilen 8 sayfalık mukaddimede müstensihin ismi "İshâk bin Veli" olarak geçmektedir. Ancak kim olduğu hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ayrıca nüshanın "Vezîriâzam İbrahim Paşa" tarafından yazdırıldığı zikredilmektedir. Nüshada 56 sayfalık metin kısmında herhangi bir tarihe rastlanmamıştır. Ayrıca nüshada herhangi bir mühür bulunmamaktadır. Yine bu nüshada da birçok yazım yanlışı yapılmış ancak bu yanlışlar karalanarak sonrasında doğrusu yazılarak düzeltilmiştir. İdarelerdeki

[197] Terzioğlu, "Osmanlı Döneminde Öne çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri".

bazı eksik cümleler ise satır aralarına ya da sayfa kenarlarına not düşülmüştür. Her sayfa 17 satırdan oluşmaktadır. Yazmada yeni konu başlangıçları kırmızı renkle belirtilmiştir.

Cârullah Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah koleksiyonunda bulunan bu nüsha kapak sayfalarıyla beraber 38 varaktan (1-38) oluşmaktadır. Her sayfa 21 satırdır. Nüshanın koleksiyon numarası 01135'tir. Nüshanın ilk ve son sayfalarında Cârullah Efendi'nin 1147/1734 tarihli, eseri kütüphaneden çıkarılmaması şartıyla vakfettiğinin yazılı olduğu bir mühür bulunmaktadır. Bu nüshada da yazım yanlışları yapılmış ancak bu yanlışlar aynı şekilde karalanarak sonrasında doğrusu yazılmak suretiyle düzeltilmiştir. İbarelerdeki bazı eksik cümleler ise satır aralarına ya da sayfa kenarlarına not düşülmüştür. Yazmada yeni konu başlangıçları kırmızı renkte belirtilmiştir.

Galata Mevlevîhânesi Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihânesi koleksiyonunda bulunan bu nüsha kapak sayfalarıyla beraber 71 varaktan (1-71) oluşmaktadır. Her sayfa 17 satırdır. Nüshanın koleksiyon numarası 00126'dır. Nüshanın içerisinde herhangi bir mühür bulunmamaktadır. Ancak nüshanın metin öncesindeki nüshayı kaleme alan kişiye ait olabilecek bazı notların içerisinde 1172 tarihli bir ibareye rastlanmıştır. Bu tarih kaydı ise bu nüshanın müellif nüshası olma ihtimalini oldukça düşürmektedir. Önceki nüshalarda olduğu gibi nadiren de olsa eksik cümleler satır aralarına ya da sayfa kenarlarına not düşülmüştür. Yine konu başlangıçları kırmızı renkle belirtilmiştir.

Lâleli Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli koleksiyonunda bulunan ve katalog numarası 03657-008 olan bu nüsha 53 varaktan (139-174) oluşmaktadır. Her sayfası 19 satırdan oluşan bu nüsha çeşitli risalelerin toplandığı bir el yazmasının son kısmında bulunmaktadır. Diğer nüshalarda olduğu gibi yeni konu başlangıçları, قال vb. bir veya iki kelime kırmızı renkle yazılarak belirtilmiştir. Ancak diğerlerinin aksine bu nüshanın son satırlarında metne ek olarak nüshanın istinsahının hicrî 3 Safer 1162 tarihinde Seyyid Muhammed İbnü'l-Hâc Hasan tarafından bitirildiği kaydedilmiştir. Yanyalı'nın 3 Receb 1144'te vefat ettiğini düşünürsek, diğer nüshaların müellif nüsha olma durumunda bir kesinlik yok iken, bu nüshanın müellif nüshası olmadığı kesindir.

1.2.3. Eserin Tahkikinde Kullanılan Yöntem

Yazma eserler tahkik edilirken iki metod kullanılmaktadır. İlki nüshalar arasındaki her ayrıntının dipnotta belirtilmesidir. Diğeri ise muhakkik tarafından önemli görülen farkların belirtilmesidir. Biz de eserin birçok nüshasının bulunmasından dolayı ve anlamı etkilemeyen farklara pek yer vermemek için ikinci yöntemi uygun gördük. Çünkü eserin el yazmalarında mesela لم يكن ifadesinde يكن kelimesi unutulmuş, في gibi harfi cerler veya bazı kelimeler art arda iki defa yazılmış, sayfa sonundaki kelimeler diğer sayfanın başında tekrar etmiş, حرارة kelimesi yerine جرارة kelimesi kullanılmıştır. Esas aldığımız el yazmasında bulunan bu tür sıkıntılar cümlelerin manasını diğer el yazmalarına nazaran doğrudan değiştirmeyip sadece müstensihler tarafından el kayması, dalgınlık ve unutkanlık gibi sebeplerle yapılan hatalar olduğu için tahkik kısmında doğru bir şekilde yazarak dipnotlarda ayrıca belirtme ihtiyacı görmedik.

Nüsha farklılıklarını dipnotlarda belirtirken Cârullah nüshası için (ج), Galata Mevlevîhânesi nüshası için (ق), Reîsülküttâb nüshası için (ر) harflerini kullandık.[198]

Nâsihler metin içerisinde kullanılan kısaltmalarda farklı davranmıştır. Biz de cümledeki anlama etki eden bu farkları hem eserdeki kısaltmalar bölümünde zikredip hem de olduğu gibi metne ve dipnotlara kaydettik. Eser içerisinde geçen ilmî şahsiyetlere dipnotta kısaca değindik.

Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eserinin nüshaları arasında müellif nüshasını tespit edemediğimiz için; hattı en açık, en okunaklı ve en anlaşılır olması hasebiyle Hacı Beşir Ağa nüshasını esas nüsha olarak belirledik. Ancak nüshanın varak numaraları belli olmadığı için varak numaraları tarafımızca belirlenmiştir.

Bu çalışmada bazı terim ve ifadeler, metin içerisinde sıkça tekrar eden yapılar sebebiyle kısaltmalar hâlinde kullanılmıştır. "إلخ" ifadesi "إلى آخره" (vesaire) anlamında kullanılmıştır. "هف" kısaltması "هذا خلف", "ه" ise "هجري" (Hicrî takvim), "م" ise "ميلادي" (Miladî takvim) anlamındadır. "مم" ifadesi "محال" (imkânsız) kelimesinin kısaltması olarak kullanılmıştır. Nüsha tanıtımında kullanılan "ظ/" işareti "ظهر الورقة" (sayfanın arka yüzü) ve "و/" ise "وجه الورقة" (sayfanın ön yüzü) anlamına gelmektedir. "لا نم" ifadesi " لا

[198] *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*'nin Lâleli nüshasının varlığına bu çalışmanın bitiş aşamasında tesadüf ettiğimizden tahkikte bu nüshayı maalesef kullanamadık.

نسلم” (kabul etmeyiz), “مط” ise “مطلوب” (gerekli, istenilen) anlamında kullanılmıştır. Ayrıca “ظ” kısaltması “ظاهر” (açık, zahir) ve “ح” ise “حينئذ” (o zaman) kelimesinin yerine geçmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

ER-RİSÂLETÜ'L-LÂHÛTİYYE'NİN TAHKİKLİ METNİ

الرسالة الاهوتية[199]

[199] ر + [في هذه الحاشية، توجد في مقدمة هذه النسخة مقدمة كتبها الناسخ بنفسه، تقع في ثماني صفحات (أربع ورقات)، وهي غير موجودة في النسخ الأخرى.] بسم الرحمن الرحيم

من وفقنا لله حكام الواردة في الموارد وجعلنا خير المترصدين في المراصد وظهر علينا بدلالته للفوز إلى السعادة اسباب ووصل إلينا بعنايته آ ت محكمات هن أم الكتاب وعم نعمائه التي مطلق العبادة بعدم أدائها مقيد وخص من ا الآلاء بمن هو من عنده مؤيد صل على من أنزل عليه هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان محمد سيد الأ م المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى اله الذين اقتلعوا الضلالة لأحزاب واجتهدوا في استنباط الاحكام من السنة وفصل الخطاب.

وبعد فيقول الفقير إلى العفو ربه الغني اسحق بن ولي البيبوردي. هذه عجالة فاصلة للخلاف الواقع بين القدماء والمتأخرين من الحكم والنسبتين. أتوسل بها إلى نظرة من خلد ذكره لانعام على الأعلام ليعيشوا بعمر ن بعد مشارق الحمام ويبسط جناح الوزارة على الوزراء في الاعصار ووضع يد المرحمة على رؤوس المساكين في الأمصار, وهو الوزير الاعظم ابراهيم شا الذي أعم أهل الزمان فاضة الجود والإحسان لإزال لطفه المؤمنين فوزا عظيما . وقهره على الكافرين عذا أليما راجيا من كرمه الجيم أن يحييني بوظيفة للدرس العمم وعلى التكلان والتعويل وهو حسبي ونعم الوكيل.

اعلم أن قدماء المنطقيين ومتأخريهم اتفقا على إثبات النسبة التامة الخبرية واختلفا في إثبات النسبة التقييدية الثبوتية المشتركة بين الموجبة والسالبة. والتقييد انها عبارة فيهما عن قيام زيد مثله ولهذا عند المتأخرين المثبتين للنسبة التقييدية سميت نسبة بين بين. فان قلت أن النسبة التامة ايضا كذلك فلم لم يسموا نسبة بين بين. قلت إن أردت أنها واحدة فيهما فهي ممنوعة وإن أردت مشترك بين الطرفين. سلمنا أنها كذلك ولكن لا نسلم لزوم الاطراد في التسمية فالقضية عندهم ملتئمة من أجزاء ثلثة االطرفان والنسبة التامة الخبرية. هذا إذا لوحظت الوحدة الذاتية واما اذا لوحظت الوحدة الاعتبارية فأجزائها اربعة لأن النسبة التامة من حيث تعلق بها الإدراك بدون الإذعان والقبول غيرها من حيث تعلق بها الإدراك مع الإذعان والقبول فإنها لاعتبار الأول من المعلومات التصورية و لثاني من المعلومات التصديقية وأما المتأخرون القائلون بنسبة بين بين. فالقضية عندهم ملتئمة من أجزاء أربعة الطرفان والنسبة التقييدية والتامة الخبرية فالتغاير بينهن لذات، لا يقال هذا إنما يصح إذا كان الحكم ادراكا فتدبر.

وأما اذا كان فعلا كما هو مذهبهم فلا بد من أن يكون مسبوقا مور ومن جملتها التصور الجزئي كما حقق في موضعه فيلزم منه ز دة اجزائها على أربعة فتدبر.

لا نقول إنما يلزم هذا لو لم يكن شرطا للفعل الاختياري للنفس ومن ثم اختلفوا في معنى النسبة التامة الخبرية وهو عند القدماء النافية لتلك النسبة ثبوت المحمول الموضوع واتحاده معه في الموجبة وعدم ثبوته له واتحاده معد في السالبة وعند المتأخرين مثبتين لها هو وقوع تلك النسبة في الموجبة ولا وقوعها في السالبة اي مطابقتها. لما في نفس الأمر وعدم مطابقتها ا ه لا أنها موجودة في الخارج كما هو المتبادر منه لأنها من الأمور الاعتبارية وليست من الموجودات الخارجية فعلى هذا يكون الحكم المعبر عنه لإيجاب والسلب عبارة عن إذعان النسبية الإيجابية في الموجبة والسلبية في السالبة اي ادراك ثبوت المحمول للموضوع على وجه الإذعان والقبول وادراك انتفائه على ذلك الوجه عند النافين

لتلك النسبة وعن إيقاع ان النسبة التقييدية على وجه لوحظت مطابقة لما في نفس الأمر اي لنفسها مع قطع النظر عن الملاحظة او ليست مطابقة لذلك عند المتأخرين لأنه إذا قلنا زيد قائم مثلا كان بينهما نسبة مة إيجابية او سلبية مع قطع النظر عن الملاحظة والادراك. فإذا أدركناها حد الأمرين تردد في نفسها مع قطع النظر عن ملاحظتنا ايجابية او سلبية فقد ادركنا النسبة الحكمية ثم إذا أزال الشك وترجح أحد الطرفين لم يحصل لنا الا ان النسبة على وجه ادركناها به مطابقة لها على وجه هي كانت عليها اي على ذلك الوجه والتأنيث عتبار الجهة والطريقة مع قطع النظر عن ملاحظتنا وإدراكنا فمعنى مطابقتها لها أنهما بثبوتيان اوسلبيان والتغاير الاعتباري كاف للمطابقة فلا يرد مطابقة الشي لنفسه فاذا قلت مثلا الشيء موجود ونفس الأمر كان معناه أنه موجود في حد ذاته ومعنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجود ذلك الشيء ليس عتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان موجودا كذا في شرح التجريد ونفس الأمر أعم من الخارج مطلقا فكل موجود في الخارج موجود في نفس الأمر بلا عكس كلي ومن الذهن من وجه لإمكان اعتقاد الكواذب كزوجية الخمسة فيكون موجودة في الذهن في نفس الأمر ومثل ذلك يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما معا ومثلها يسمى ذهنا حقيقيا فإن قلت التصديق سواء كان نفس الحكم او مجموع الإدراك والحكم لا يكون قسما من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال أما الاول فلانه عبارة عن إيقاع النسبة وهو من مقولة الفعل فلا يكون قسما منه وأما الثاني فلان المركب من العلم ومما ليس بعلم لا يكون علما

قلت التحقيق أنه ليس للنفس هنا ثير وفعل كما توهمه المتأخرون من المنطقيين بناء على أن الألفاظ المعبرة بها عن الحكم كالإيقاع والانتزاع تدل على ذلك بل إذعان أن النسبة واقعة اي مطابقة لنفسها او ليست بواقعة فهو قسم من العلم. فان التحقيق هنا قبل يرجع الى الوجدان وهو ليس بدليل على الغير.

قلنا لو كان الحكم فعلا لها فلا يخلوا إما أن تكون صادرا عنها قبل الفكر وهو ترتيب التصورات الثلثة او بعده فلا سبيل إلى الأول وهو مستغن عن البيان ولا إلى الثاني لأنه قد ثبت في الحكمة أن الأفكار ليست أسبا موجدة للنتائج حتى تكون افعالا لنا متولدة من أفكار بل الأفكار معدات للنفس لقبول صور النتائج العقلية عن واهب الصور انتهى.

أقول وكذا عند الأشعري لكن الحكماء يقولون لتوقف بناء على تحقيقهم لا على مشهورهم كما لا يخفى على من له أدنى تتبع. وينفيه ظاهر مذهبه لأن القول ن الأشعري ينفى التلازم بين الأشياء بعيد جدا. كيف ووجود العرض مستلزم لوجود الجوهر وهو لا ينافي استناد جميع الممكنات الى تعالى ابتداء كما يقول به .بمعنى أنه لا ثير لشيء في شيء ولا يتوقف شيء على آخر ولا يوجب توقف كل من المتلازمين على الآخر فإن العلة التامة يمتنع وجودها بدون المعلول مع عدم توقفها عليه والا لزم الدور وما عند أصحاب التوليد من أن النتاج تتولد من الأفكار بناء على قاعدتهم الفاسدة فلا يقول عليه فحصل معنى قولنا زيد قائم عند القدماء إدراك ثبوت القيام لزيد على وجه الإذعان وعند المتأخرين إدراك أن قيام زيد واقع اي ادراك أمر اجمالي بعد ادراك الطرفين لو فصل صار محصلة ادراك أن قيام زيد واقع لئلا يلزم التسلسل. وقس عليه السالبة. وطريق التسلسل أن هذا المدرك اي قيام زيد واقع في قولنا ادراك أن قيام زيد واقع لو كان مدركا بهذا التفصيل بعد ادراك الطرفين في قضية زيد قائم مثله لكان مشتملة على محكوم عليه وهو قيام زيد ومحكوم به وهو واقع وعلى نسبة بينهما. وهذه المدركات مغايرة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم الذي هو في بيانه. فهنا تصديق وحكم آخر ن و لث ورابع وخامس وهلم جرا وهو أن نذكر النفس أن قيام زيد بين قيام زيد وبين واقع واقع فيلزم هناك تصديقات وأحكام غير متناهية فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو طل قطعا. وقد ظهر مما بينا أن النزاع بين القدماء والمتأخرين في أربعة أمور إثبات النسبة التقييدية ونفيها ومعنى النسبة التامة ومعنى الإيجاب والسلب وأن النسبة الحكمية عند القدماء هي التامة وعند المتأخرين التقييدية.

قال الفاضل عصام الملة والدين في حاشية التصديقات أن النسبية التي بين بين ما لم تتصور لم يتحقق الإيقاع او الانتزاع فكان النسبة موردا يرد فيه المصدق اي الحاكم لإيقاع او الانتزاع ويتوصل به اليه كما أن الوقوع فإنه ما لم يصور النسبة لا يصل إلى الوقوع فليكن هذا آخر الكلام في تحرير هذا المرام وامح عن لوح ذهنك ما يخترعه الأوهام أن وجدته حقا فانصف والا فأصلح أن تعالى لا يضيع المحسنين.

/[1ظ] بسم[200] [201] الرحمن الرحيم[202]

الحمد لله الواجب وجوده لذات الأحد الواحد فيه والألوهية والصفات الأول الذي لا شيء معه في الأزل من المخلوقات الآخر الّذي ليس بعده شيء من الكائنات المتصف لذات أزلًا وابدًا لحيات العالم بذاته لكل ما في الغيب والشّهادات السّميع البصير بما في الأرض والسّماوات المريد لوجود ما يشاء من الماهيات القادر بمشيئته على إيجاد الممكنات المتكلّم بما في نفسه من الكلمات الطّاهرات الخالق من كتم العدم جميع الموجودات المفيض حكمه على كل قابل من المقدورات الذي نظم مناظم الموجودات طبقات بعد طبقات ورتّبها في مقامات عاليات وأمكنة سافلات ووهب كُلًّا منها[203] ما يليق به من القوى والملكات وأعطى كلّ شيء خلقه ثم هداه إلى تحصيل الكمالات وأغرق ذوات المقدّسين في نوره الّلاهوت وخير الأرواح في بيداء كبر ئه الجبَروت لا تدركه أبصار الملائكة والنّاسوت ولا يمثّله أفكار الثّقلين والملكوت منك ابتداء الوُجود وإليك ينتهى الجود لا اله إلّا انت إليك يرجع[204] كل من[205] الغيب[206] والشهود[207] وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله الأمين الّذي كان نبيا وآدم بين الماء والطّين صلّى [208] عليه /[1و] وسلّم وعلى آله الاخيار وأصحابه الأبرار صلوة[209] وتسليما فأيضي البركات والآ ر عد وخلق بدوام [210] الملك الغفّار

وبعده فيقول العبد الضّعيف المفتقر إلى القوى اسعد بن علي بن عثمان اليانيوي: لما كان العلم بوجود الحقّ ووحدته أشرفَ جميع العلوم اَمرني بتحرير رسالة فيه من إشارته حكم وطاعته غنم وهو الّذي تفرّد في كلّ علم لإتقان وتوحد في كل فنّ لإيقان علم حقائق الموجودات من الأرض إلى الأفلاك وفهم نسب ما بينهما من السمك إلى السّماك. علّم جميع العلوم

---

200 ر: سم.

201 ر — .

202 ج ر + وبه نستعين.

203 ق: منهما

204 ج: يرجع.

205 ج — من.

206 ج: غيب.

207 ق ج: شهود

208 ر + تعالى.

209 ج: صلواة.

210 ج — .

لدّفعات وحلّ لطلّابها جحلّ المشكلات. درّس الحديث والتّفسير مرادا. وحقّق الفقه والأصول كرارا صنّف في أكثر العلوم تصنيفات رائقة وألّف في أغلب الفنون ليفات فائقة تقريرُهُ عين الحيات وتحريره يُخرج الناس من الظلمات. فَهِمَ حقائق[211] العلوم لعلم الحضوري وحضر دقائق الفنون في قلبه النوري يكافئ في الصرف والنحو الخليل[212]. ويغلب في المعاني والبيان الشيخ الجليل يفحم الزّمخشري[213] عند المباحثين[214] في التّفسير ويقتبس من أنوار فضله صاحب التّنور. يقرّ بعلومه الحكمية ارسطاطاليس ويعترف بمعرفة حقائق الأشيآء ليس. يتحيّر من فكره الإشراقي افلاطون. ويتشوّق إلى استماع قرأته قالون يتحسر إلى حضور درسه الشيخ الرّئيس ويستنير من أنوار آرائه النيرة برجيس.

/[2ظ] يتقن حقائق الاشياء تّصاله الروحاني مع العقل الأوّل و تفطن دقائقها شتغاله الدائمي بطاعة الاجلّ يكبّ من المساء إلى الصّبح في عبادة الرّحمن وكذلك نهارا مع شغله بمصالح الإنسان يستريح[215] النّعمان عن حكومته بما استنبطه من الفرقان و يسْتَسَرُّ ابو يوسف[216] من قضائه بما حصل لإتقان قد سبق مرتبته عن مرتبة العقل المستفاد إلى الحق اليقين واتّصل لأنوار العقلية / والملائكة المقرّبين فلا جرم يرى الماهيّات على ما هي عليه في الوجود وينظر بعين الحقيقة إلى كلّ ما هو موجود احلاق حسنة جميلة وصفاته سنيّة جليلة وهو الوارث المتبع سنّة سيد الكونين العامل بموجب ما امر به خاتم النبيين المحقّق الراسخ في الكمالات الكامل العالم لبدا ت والغا ت المتورّع[217] المتّقي الحليم ذو الفكر الثاقب والطّبع السّليم الحائز للرّ سين[218] الفائز للدّولتين الجامع للكمالات الانسيّة المتخلّق خلاق الملكيّة مغيث الاسلام والمسلمين معين الايمان والموحدين الطّائر ا ر فضيلته شرقا وغر السائر اذكار علمه طولا وعرضا الكامل في جميع المعقولات والمنقولات الحاوي

---

211 ج – جميع.

212 أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمر بن تميم الفراهيدي (ت.١٧٥ ه/ ٧٩١م). متخصص بعلوم الصرف والنحو والبلاغة من أهل بصرة، كان معروفا ب<أزدي، يحمي، بصري>

213 أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري (ت. ٥٣٨ ه/ ١١٤٤م). معتزلي ومتخصص بعلوم الكلام والتفسير، معروفا ب<فخر خوازمي>

214 ج: المباحثة.

215 ج ر: يستزيح.

216 أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن صعد الكوفي (ت. ١٨٢ ه/٧٩٨م). فقيه حنفي من أهل كوفة، معروفا ب<أبو يوسف>،

217 ر: التبرع.

218 ر: للر ستين.

لمجموع الفضائل والحسنات حافظ الحديث والقرآن متقن القفه والفرقان, نجم فلك الدّولة والسّعادة شمس سماء الرّفعة والسيادة عين /[2و] اعيان الشهود انسان عين الوجود مركز الدوائر مرشد السائر والطّائر قطب فلك العرفان مدار دائرة الايقان نور السّعادة في وجنته ظاهره وضوء الكرامة في جبهته هره الاوحد المكمّل الاكمل الاعلم المرشد الافضل قدوة العلماء الرّاسخين زبدة الفضلاء المتبحرين جمال الا م كمال الاسلام المختص بمزيد عناية الملك العلام القاضي كرارا بعسكر الروم العالم بكلّ منطوق ومفهوم وهو صدر العلماء الكرام رأيس الفضلاء العظام مولا ميرزا مصطفى أفندي.[219] دام فضله ودولته بدوام الا م.[220] فقلت له سمعًا وطاعةً مع قلّة البضاعة وكثرة الاشتغال لإفادات العامة والخاصة لكنى لما كنتُ بعون المتعال بريئاً من غموم الدنيا مرَفَّه البال راضيا بما اعطاني الوهاب المفضال اختلست قليلاً من الاوقات مستعينا بفايض الخيرات والبركات فكتبتها جامعة لآراء المتقدّمين والمتأخرّين وحاوية لأفكار الصّوفية والحكماء والمتكلّمين مع حقائق أفاضها الفيض القدس[221] ودقائق أَلْهَمَها الفيض الأقدس. وسميتها لرسالة اللاهوتيّة ورتّبتها على تقسيم ومقدمة وخمسة فُصُول وجعلتُها هدية لعتبته العليّة وتحفة لسدّته السنية فان وقع في حيّز القبول فهو في[222] غاية المأمول ونهاية المسؤول اللهم ايده وا لروح الكلى القويم وثبته وا على الصراط المستقيم. وهب له /[ظ3] ولنا ما[223] لنا بفضلك العظيم. ويسّر له و[224]لنا مراد بكرمك كريم.

تقسيم

اعلم أنّ جميع العقلاء قسّم الموجود لنظر إلى ذاته، إلى ما يجب وجوده لنظر إليه وإلى ما يجوز عليه الوجود والعدم لنظر إليه[225]. **الأول**[226] هو الواجب و**الثاني** هو الممكن.

---

[219] ميرزا مصطفى أفندي (ت. ١١٣٥ ه/١٧٢٢م). شيخ الإسلام
[220] ق – وهو الذي تفرد في كل علم... بدوام الأ م.
[221] ق ر: المقدس.
[222] ق ج – في.
[223] ق: أما.
[224] ر – له و.
[225] ج + و.
[226] ق – والأول.

قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الأولى من الهيّات الشفا: أن الأمور التي تدخل في الوجود[227] يحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين فيكون منهما[228] ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع ايضًا وجودُهُ وإلّا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيّز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده.

وقال في التنبيه التاسع من النمط الرابع من الإشارات: كلُّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون يجب له الوُجُودُ في نفسه أو لا يكون. فإن وجب؛ فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم، وإن لم يجب؛ لم يجز أن يقال أنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودًا بل إنْ قرن عتبار ذاته؛ شرَط مثل شرْط عدم علّته صار ممتنعًا او مثل شرط[229] وجود علّته صار واجبا. وإمّا إنْ لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له في ذاته

الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون عتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته وإمّا ممكن الوجود بحسب ذاته انتهى. وكذا في أكثر /[3و] الكتب الكلامية والحكمية.

واقول المشهور بين المتأخرّين: أنّ المقسم[230] هو الموجود في الخارج. ومن المحقّقين مَن قال أنّ[231] الموجود في نفس الأمر فيشمل الموجودات في نفس الأمر مطلقا من الواجب والممكن الشامل للجوهر والعرض قسامهما. ولهذا قالوا: التصوّر[232] العقليّة للجواهر جواهر وللأعراض أعراض مع أنّها ليست موجودة في الخارج. وجعلوا العدد قسما من الكم المطلق الذي هو مقولة من العرض الذي هو قسم من الموجود مع أنه قال العلامة التفتازاني[233] في شرح المقاصد: الحكماء لا يقولون بوجود العدد في الخارج بل بوجوده في الذهن والخلاف بينهم وبين المتكلمين مبنى على الخلاف في الوجود الذهني. وكذا[234] جعلوا

---

[227] ر + و.

[228] ق ج: منها.

[229] ق – شرط.

[230] ر: القسم.

[231] ق ج ر: أنه.

[232] ج: الصور.

[233] سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر بن برهان الدين عبد الهروب الخراساني التفتازاني (ت. ٧٩٢ ه/ ١٣٩٠م). أشعري متخصص بعلوم الصرف والنحو والكلام، معروفا ب<االتفتازاني>،

[234] ج: لذا.

الزمان الممتد المنقسم إلى الشهود والاعوام الحاصل من الحركة بمعنى القطع قِسْمًا من الكم المتصل القسم من العرض القسم من الموجود، مع أنّهم اتّفقوا على أنّه ليس بموجود في الخارج. وإنما الموجود هو الزمان الحاصل من الحركة التوسّطيّة وهو الآن السيال. وكذا جعلوا الحركة واقعة في المقولات الاربع لذات وادّعوا في أول الامر وجودها وتقدرها لزمان وانطباقها على المسافة ثم آل التحقيق أنّ الموجود هو التوسط الذي يرسم في الخيال ذلك الأمر الممتد وأنّه موهوم.

مقدمة في عدم كفاية ذات الممكن في كونه موجودًا او معدومًا، وكونهما واجبا لعلة. **اعلم** أنّ الممكن لا يكفي ذاته في ان يكون موجودًا او معدومًا /[4ظ] وإنْ كان أحدهما أولى له من الآخر لنسبة إلى ذاته. لأنه إنْ كان[235] كافيا في وجوده مثلاً؛ كان علةً لوجود نفسه، فيلزم تقدمه على نفسه لوجود وهو محال. لأنّ الشيء ما لم يُوجد لم يُوجد لضرورة فيلزم أنْ يكون وجوده سابقا على وجوده. وإنْ لم يكف؛ لزم أنْ يكون[236] موجودة[237] من غير علة، وهو جائز العدم لإمكانه. فيلزم جواز انعدام الموجود من غير سبب يقتضيه. كما قال المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي[238]: لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدأها ممكنا حاصلاً بنفسه؛ لزم إمّا إيجاد الشيء لنفسه و[239]فاحش وإمّا صحة عدمه بنفسه وذلك أفحش. وأورد عليه أنّ[240] وجوده يجوز أنْ يستنِدّ إلى الرجحان وعدمه بزوال ذلك الرجحان بسبب يقتضيه، كوجود مانع فلا يلزم المحذور. وأُجِيبَ نّه على تقدير وجوده لرجحان؛ يكون متصفا لوجود، ولا يكون عينه، و[241]يكون الذات منشأ رجحان الاتصاف فيكون علة. إذ لا معنى للعلة إلا ما يرجّح المعلول به، فيكون علة الاتصاف نفسه لوجود. ولما فرض عدم بلوغه إلى حد البلوغ[242] الوجوب؛ يجوز عدمه مع بقاء الرجحان. إذ لو لم يجز مع بقائه كان لغا حد الوجوب. وقد فرض عدم بلوغه إليه، هذا خلف. فيجوز عدمه من غير سبب.

---

235 ق – كان.

236 ق ج ر – أن يكون.

237 ق ج ر: وجوده.

238 أبو نصر محمد بن محمد الفارابي التزكي (ت.٣٣٩ ه/ ٩٥٠م). متخصص بعلم الفلسفة، معروفا ب<المعلم االثاني>

239 ق ج ر + ذلك.

240 ق: ن.

241 ق + لا.

242 ق – البلوغ.

قال الشيخ في الإشارة العاشرة من النَمَط الرابع من الإشارات ما حقّه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته /[4و] فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإنْ صار أحدهما أولى فلحضور شيء او غيبته. فوُجُود كل ممكن الوجود هو من غيره[243].

وقال في الفصل السادس من الهيّات الشفاء مُبَرْهِنًا ومُفَصِّلًا، لأنّه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميّزا عن[244] العدم. وإذا عدم؛ حصل له العدم متميزا عن الوجود. فلا يخلو إمّا أنْ يكون كل واحدٍ مِنْ الأمرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره. فإنْ كان عن غيره فالغير هو العلة، وإنْ كان لا يحصل عن غيره. ومن البين أنّ كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص مر جائز غيره، وكذلك في العدم. وذلك لأنّ هذا التخصيص إمّا أنْ يكفي[245] فيه ماهية الأمر او لا يكفي ماهية[246]. يكفي[247] لأي الأمرين كان حتى يكون حاصلا؛ فيكون ذلك الأمر واجب الماهية لذاته. وقد فرض غير واجب، هذا خلف. وإنْ كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل أمرٌ يضاف إليه وجود ذاته؛ فيكون وجوده لوجود شيء آخرَ غير ذاته لا بد منه، فهو علة فله علة. و لجملة فإنما يَصير أحدُ الأمرين واجبًا له لا لذاته بل لعلته. أمّا المعنى الوُجُوديّ فبعلّةٍ، هي علة وجودية. وأمّا المعنى العدميُّ فبعلّةٍ، هي عدم العلة للمعنى الوجودي. وعلى ما عَلمتَ فنقول أنّه يجب أنْ يَصير واجبا لعلة[248]. و لقياس إليها فإنّه إنْ لم يكن واجبا؛ كان عند وجود العلة. و لقياس إليها ممكنا ايضا، فكان يجوز أنْ يُوجد وأنْ لا يُوجد /[5ظ] غير مُتخصّص حد الأمرين. وهذا محتاج من رأسٍ إلى وجودِ شيءٍ لثٍ يتعين به الوجودُ عن العدم او للعدم عن الوجود عند وجود العلة، فيكون ذلك علةً أُخْرَى. ويَتمادى الكلام إلى غير النهاية، وإذا تمادى إلى غير النهاية؛ لم يكن مع ذلك، قد تعين له وجود، فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال. لا، لأنه ذاهِب إلى غير النهاية في العلل فقط. فإنّ هذا في هذا

---

243 ق ج ر + إنتهى.

244 ج: من.

245 ج: تكفي.

246 ق + فإن كانت ماهية.

247 ج: تكفى.

248 ق – لعلة.

الموضِع بعد مشكوك في إصالته، بل لأنّه لم يُوجَد بعد ما به يتخصّص، وقد فرض موجودًا فقد صح أنّ كلّ ما هو ممكن الوجود لا يُوجد ما لم يجِب لقياس إلى علته.

قال الصدر الشيرازي في تعليقاته عليه، يريد بيانَ حاجةِ الممكن إلى العلة دائما في حاليْ وجودِه وعدمِه. فإنّه إمّا أنْ يكون حاصلَ الوجود او حاصلَ العدم في الواقع. وإنْ لم يكن شيء منهما عتبار ذاته بذاته، لأنّ ارتفاعَ النقيضين عن الواقع ممتنع. فإذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلوا إمّا أنْ يكون ذاته بذاته كافية في اتصافها به وصدقها عليه؛ فيكون ذاتُه واجبةً لا ممكنةً، هذا خلف. وإنْ لم يكن كافيةً فلها في كلٍّ من الحالتين علة لا محالة. وهو المطلوب[249]، إمّا علة الوجود فوجود العلة وإمّا علة العدم فعدمها.

قال المدقّق حسين[250] الخناري في حاشيته عليه قوله[251]، من البيّن أنّ كلّ ما لم يوجد ثم وجد[252] إلى قوله وقد فرض غير واجب هذا خلف. إنْ أرَاد به ما هو ظاهر العبارة من أنّه إنْ كان معدوماً ثم وجد؛ فالمقدمة التي اِدّعاها من أنّ مثل ذلك متخصص مر جائز غيره بديهية /[5و] لا تقبل المنع ولا تحتاج[253] إلى ما ذكره من الدليل، لكنها لا يجد[254] به لجواز أنْ يكون ماهيته تكون دائما، إمّا موجودًا عن ذاته أو معدومًا. وإنْ أراد به ما هو أعمُّ من الحدوث[255] والوجود الدائمي؛ فيَرِدُ ح المنع[256]. فإنْ كانت ماهيته تكفي لأيّ الأمرين كان حتى يكون حاصلا؛ فيكون ذلك الأمر واجب الماهية لذاته. إذ لا نُسلِّم أنّ ما تكفي ماهيته لوجوده يكون واجبا، إذ الواجب على ما عرَّفه هو الذي إذا اعتبر بذاته يجب وجوده. لا أنْ يكون إذا اعتبر بذاته يكون موجودًا. ولا يندفع هذا المنع إلا بعد ابطال الأولويَّة الذاتيَّة. ولعل الشيخ لم يتعرض له لأنّ ما سنذكره في إبطال الأولويّة الخارجيّة وإثباتِ أنّ الممكن ما لم يجب فعله[257] لم يوجد جارٍ في نفي الأولويَّة الذاتيَّة.

---

[249] ق ج ر: المط.

[250] ج – حسين.

[251] ق – و.

[252] ق ج ر – وجد.

[253] ق: لا يحتاج.

[254] ق ج: لا تجد

[255] ق: الحدث.

[256] ق ج + على قوله.

[257] ج: بعلة.

الفصل الأوَّل

في إثبات الواجب لذاته، اختلفوا فيه. فذهب الصوفية والحكماء المتألِّهون إلى أنّ وجوده بديهيٌّ لا يحتاج إلى دليل والتي ذكرت في صورة الادلَّة تنبيهاتٌ، وإليه ذهب الإمام الغزالي والفخر.

قال الشيخ شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري[258] الإشراقي في الفصل الأول من العلم الالهي من الرسالة الخامسة من الشجرة الالهية: أنّ العلم بوجوده ممَّا شهدتْ به الفطرةُ الأصليةُ وهو ممَّا يكاد يكفي فيه التنبيه، كما هو دأبُ الرسل والانبياء صلوات[259] على نبينا وعليهم. ومتألِّهي الحكماء وذهب المتكلمون والحكماء المشاؤن إلى أنَّه نظريٌّ واستدلُّوا /[6ظ] عليه بوجوه.

الأول أنَّه لو لم يكن الواجب موجودًا لم يكن شيء موجوداً، والتالي طل، ضرورة وجود بعض الممكنات. فكذا الملزوم[260] بيان الملازمة، أنَّه على هذا التقدير تحقُّق الممكن إمَّا بنفسه بدون علة وهو محال[261] ضرورةً او بغيره. إمَّا بذاته نْ يقتضي ذات أحد الممكنين المعدومين وجود الآخر، وهو ايضا محال[262]، ضرورة أنَّ مفيد الوجود يجب أنْ يكون موجودًا. ومنعه مستندًا بجواز[263] أنْ يقتضي الذات من حيث هي هي الوجود، كما يقول به المتكلمون في الواجب مكابرة. فإنَّ العقل الصريح يحكم بتقدم[264] المفيد للوجود على المستفيد. وما قال المتكلمون به فاسد، لأنه إذا كان الذات من حيث هي هي مفيدا ومؤثراً لوجوده. والمراد من الوجود هو مبدأ الأ ر، سواءٌ كان سوادًا او بياضًا او ثيراً وإفادةً. ومَبدأُ الأثر الذي[265] هو ثير الوجود وإفادته في هذه المرتبة هو الذات فالوجود هو الذات، والذات هو الوجود. وسيجيئ أنَّ الوُجُودَ إذا كان قائما

---

[258] شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (ت.٦٨٧ ه/ بعد ١٢٨٨م). إشراقي متخصص بعلم الفلسفة

[259] ر: صلواة.

[260] ق ج: المقدم.

[261] ق ر: فح.

[262] ق ر: فح.

[263] ق: يجوز.

[264] ر: يتقدم.

[265] ق + و.

بنفسه كان وجودا[266]؛ فحـ كان الذات في هذه المرتبة موجودة. فالتقدم من حيث الذات يرجع إلى التقدم من حيث الوجود. فيكون وجود نفسه مفيدًا لوجود نفسه وبطلانُه ظاهراً وبغيره، وذلك الغير ايضا ممكنٌ على هذا التقدير. فإمّا أنْ يتسلسل الآحاد او يدور. وعلى التقديرين يكون انتفاء الآحاد سْرها نَّ لا يوجد شيءٌ منها غيرُ ممتنعٍ لا لذات. وهو ظاهر[267] ولا لغير. إذ لا غير يوجب وجود[268] الآحاد /[6و] سْرها حتى يَمتنِع به عدمُها. فيجوز انتفاء كلِّ واحدٍ من تلك الممكنات في ضمن انتفاء مجموعها سرها. فلا يمكن أنْ يوجد شيء منها. إذ لو وجد يكون وجوده غير مستندٍ إلى سببٍ يرجحه على عدمه، وهو محال[269] لأنَّ الممكن ما لم يجب لم يوجد. وهذا الوجوب في الممكنات الصِرْفَةِ ممتنع بدون الواجب، لأنَّ الشيء إذا كان واجبا كان عدمه محالاً لذات أو بغيره. فعدم المعلول[270] محال[271] إذا كان وجوده مستندًّا إلى الواجب لذاته، لأنَّه حـ يلزم عدم الواجب لذاته. وإذا كان وجوده مستندًّا إلى الممكن[272] آخرَ. ولم يستندَّ إلى الواجب لذاته اصلاً لا لذات ولا لواسطة. فعدمه مع بقاء علته محال[273]، لأنَّه يلزم تَخَلُّفُ المعلول[274] من علته الموجبة. وأمَّا عدمه لعدم علته فليس بمحال[275] فلو كان مجموع الممكنات الصِرْفَةِ الغير المستندَّة إلى الواجب لذاته معدومة لا يلزم محال[276]. فلا يكون وجودها واجبا. فثبت أنَّ ما يجب به وجود الغير واجبٌ لذات او مستندًّا إليه.

وتوضيح هذا أنّ الوجوب لغير بمنزلة قضيةٍ شرطيةٍ، وذلك نْ يقال إذا وجب العلَّة وجب المعلول. وهذا إنّما يلزم على فَرْض وجود العلَّة ووجوبِها. فلا يلزم وجوبه في الواقع إلّا إذا تحقَّق وجوب العلة. وذلك نْ يُستثنَى وَضْعُ المقدّم حتى يُنتِجَ وضْع التالي، فتحقَّقَ الوجوب في التالي. إنَّما يثبت إذا وضع المقدَّم نْ يَحكمَ عليه لوقوع حُكْمًا حمليًّا على البت.

---

[266] ج + وموجودا.
[267] ق ج: ظ.
[268] ر: وجوده.
[269] ق ج ر: مح.
[270] ق ر: المعلوم.
[271] ق ج ر: مح.
[272] ج: ممكن.
[273] ق ج: مح.
[274] ق: المعلوم.
[275] ق ج: بمح.
[276] ق ج: مح.

وفي الصورة المفروضة لا يتحقَّقُ الحكمُ الحَمْليُّ على البت في مقدَّمٍ من مقدماتٍ[277]. فلا يلزم حكم /[7ظ] حملي[278] على البت في لٍ من لياتٍ[279]. فكما لا يتحقق ههنا[280] الأحكامُ[281] حمليةً فرضيةً. فكذلك لا يتحقق إلا وجو تٌ فرضيةٌ. وكما أنَّ تَحَقُّقَ حكمٍ حمليٍّ واقعيٍّ على تقدير لا تناهى الشرطيات في الفرض المذكور غير واقع. فكذلك تحقُّق وجوب واقعي على البت في الفرض المذكور غير واقع. فلا بد أنْ ينتهي إلى وجوبٍ ذاتيٍّ حتى يكون الحكم فيه حمليًا صِرفًا[282]. فيُنتجُ حمليًا آخرَ، هو الوجوب لغير. وقد عرفْت في المقدَّمة ما يفيدك التيقن لهذا ايضا والمذكور ههنا ز دةٌ عليه.

الثاني لو لم يكن الواجب لذات موجودا؛ لكانت الموجودات سْرِها ممكنةً، والتالي طل[283] فكذا المقدم. أمَّا الملازمة فظاهرة، وأمَّا بطلانُ التالي فلأنَّ مجموع الممكنات لا بُدَّ له مِن مُوجِدٍ مستقِلٍّ به يجب وجوده ويمتنع عدمه. فعلَّتُه إمَّا نفسُه او جُزْؤُه او غيرهما. لكن لَمَّا كان لكل مجموعٍ نحوان من العدم؛ الأولُ انعدامُه لأسر بحيث لا يَبقَى منه شيءٌ والثاني عدمُه نعدام جزءٍ من أجزائه. وعلَّةُ المجموع لا بد أنْ يمتنع بها جميعُ أنْحاءِ عدمِه. ومن جملة انحائه عدمه نعدام جزء ما لم يجز أنْ يكون علَّتُه نفسُه. وهو بين و[284]جزؤه، وإلا صار ذلك الجزءُ علَّته لامتناع عدم نفسه، فيكون علةً لوجوده وهو طل[285]

ولَمَّا بَطَلَ القسمان الأوّلان؛ تعيَّن الثالثُ. فتكون علَّتُه أمْراً موجوداً مغايراً لجميع الممكنات. هو واجبٌ لذاته او مستلزم له.

الثالث ما ذكره فريد الدين داماد[286] استاد /[7و] المحقق نصير الدين الطوسى[287]: وهو أنَّ الممكن لا يستقلُّ بنفسه في وجوده وهو بتٌ معلومٌ، ولا في إيجاده لغيره. لأنَّ مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، لأنَّ الشيء ما لم يوجد لم يوجد. فلو

---

277 ق ج: المقدمات.

278 ر – حملي.

279 ق ج: التاليات.

280 ق ج – الا.

281 ق ج: احكام.

282 ر: حرفا.

283 ق ج: بط.

284 ق ر + لا.

285 ق: بط.

286 ر + و.

287 أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت.٦٧٢ ه/ ١٢٧٤م). متخصص بعلم الفلسفة من أهل طوس، معروفا ب<أبو جعفر، حاجة نصير الدين>

انْحَصرَ الموجودُ في الممكن؛ لزم أنْ لا يوجدَ شيءٌ اصلًا. لأنَّ الممكن وإنْ كان متعدِّدًا لا يستقل بوجودٍ ولا إيجادٍ. وإذ لا وجودَ ولا إيجادَ؛ فلا موجودَ لا بذاته ولا بغير[288]

قال الشريف[289] قدس سره وهذا المسالك[290] وأظهَرَها. وأوردَ عليه المحقق الدوّاني[291] مناقشةً في المقدمة الأولى نَّه إنْ كان المراد بعدم الاستقلال احتياجه إلى الغير فمسلم ولا يستلزم المطلوب[292] لجواز ان يكون ذلك الغير ممكنا ممكنا[293] وهكذا وان اريد عدم استقلاله في نوعه بمعنى انه يحتاج إلى ما لا يكون ممكنا فهو أول المسئلة.

الرابع ما ذَكَرَه المحقِّقُ ميرزاجان في حاشيته[294] القديمةِ ورسالةِ إثباتِ الواجب للدوّاني قال: يمكن إثباتُ الواجب من غير الإستعانة بنفْيِ الأولويَّةِ الناشيةِ من الذات، نْ يقال؛ لا يخلوا إمَّا أنْ يتحقَّق فيما بين الموجودات موجود، هو عينُ الوجودِ القائمُ بنفسه أو لا. فعَلَى الأوَّلِ يَلزم ثبوتُ الواجب تعالى. لأنَّ هذا الموجود يكون بحيث إذا الِتَفَتَ إليه من غيرِ نَظَرٍ إلى غيره؛ يكون موجودًا. إذ لا يمكن تصوُّرُ انفكاك الوجود عنه. وعلى الثاني فنسبة مفهوم الوجود إليه نسبةُ العوارض. وكلُّ مفهومٍ يكون عَرَضِيًّا لمفهوم. لا بد أنْ يكون عُرُوضُه له معللاً بعلة ومجعولا بجَعْلِ /[8ظ] جاعلٍ. وإلَّا لَكان ذاتيًّا له. إذ من خواصِّ الذاتيِّ أنْ لا يُعلَّل حتى عرفوا الذاتي بهذا، والعرضي بخلافه. والعلَّةُ إمَّا الذات او غيرها. لا سبيلَ إلى الأول، لأنَّ مفيدَ الوجود[295] أنْ يكون متقدِّمًا لوجود على ما صَرَحُوا به، فتعيَّنَ أنْ يكون غير الذات. وتنقل الكلام إلى أنَّه إمَّا عينُ الوجودِ القائمُ لنفس او غيرُه؛ فيدور او يتسلسل او ينتهي إلى الوجود القائم لنفس. والأوّلان طلان فتعيَّن الثالث.[296]

---

[288] ق ج: لا بغيره.

[289] ق ج + العلامة.

[290] ق ج ر + اخصر المسالك.

[291] أبو عبد   جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي (٩٠٨ ه/ ١٥٠٢م). أشتزي متصوف متخصص بعلم الكلام، معروفا ب<ملا جلال، جلال، جلال الدين الدواني، صديقي>

[292] ق ج: المطلوب.

[293] ق ج ر: ايضا.

[294] ق ج ر + على الحاشية.

[295] ق ج ر + لا بد.

[296] ق ج ر + وهو المطلوب.

اقول وكذا الأدلَّةُ المذكورةُ تدلُّ[297] ثبوتَ الواجب ووجودَه من غير الاستعانة بنفي الأولوِيَّة الناشية من الذات لأنَّ ثبوتها لا يمنع إثباتَه تعالى. فإنَّه على تقدير ثبوتها، لا يكفي[298] في وجود الممكن حتى يستغنيَ عن العلة. ويلزم انسدادُ ب إثباتِ الواجب كما عرفت في المقدمة. ولهذا لم يَتَصَدَّى القدماءُ لنفيها، واكتفَوْا بنفْيِ الكفاية، والمتأخرون لما ترددوا في ان نفي كفاية الأولوية الذاتية في وجود الممكن هل هو كاف لعدم انسداد ب اثبات الواجب ام لا تصدوا لنفي[299] الأولوية رأسا. ولَمَّا كان الحق ما ذهب إليه القدماءُ؛ اِقْتَفيْنا أَثَرَهم روّح ارواحهم، واقتصرْ في المقدِّمَة على نفي الكفاية، و تركنا نفيَ الأولويَّة.

الخامس ما ذكره عبد الرحمن الجامي[300] في رسالته المعمولة للوجود، وهو أنَّ الوجود اي ما ينْضِمامه إلى الماهيات يترتب عليها آ ثارُها المختصةُ بها موجود. فإنَّه لو لم يكن موجودا لو يوجد شيء اصلا والتالي بط[301]، /[8و] فالمقدَّم[302] مثله بيان الملازمة، أنَّ الماهية قبل انضمام الوجود إليها غيرُ موجودة قطعا. فلو كان الوجود ايضا غيرَ موجود؛ لا يمكن ثبوت أحدهما للآخر والتالي بط.[303] فالمقدم[304] مثله. أمَّا الملازمة فلأنَّ[305] ثبوت شيء[306] فرْعٌ لوجود المثبت له، وإذا لم يثبتْ أحدُهما للآخر؛ لم يكن الماهيَّةً معروضةً للوجود كما ذهب إليه أهل النظر، ولا عارضة له كما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود. وأمَّا بطلان التالي فظاهر، لا يحتاج إلى البيان. فثبت أنَّ الوجود موجود[307]، وإذا كان موجودا ووجب أنْ يكون وجوده بنفسه وإلا لتسلسل؛ فيكون واجبا لامتناع زوال الشيء عن نفسه.

---

297 ق + على.
298 ج: لا تكفي
299 ق: النفي
300 نور الدين عبد الرحمن بن نظام الدين أحمد بن محمد الجامي (ت.٨٩٨ ه/١٤٩٢م). نقشبندي شاعر متخصص بعلم الكلام، معروف ب<جامي>
301 ق ج : طل.
302 ج: والمقدم.
303 ق: طل.
304 ق ج : والمقدم.
305 ق: فإن.
306 ق + الشيء؛ ج ر + لشيء.
307 ر — وأما بطلان التالي فظاهر لا يحتاج إلى البيان فثبت أن الوجود موجود.

الفصل الثاني

في أنَّ[308] الوجود[309] عين ذاته. إعلم أنَّ العلماء اختلفوا في أنَّ وجوده تعالى: هل هو عينه[310] او زائد عليه؟ فذهب جمهور المتكلمين إلى الثاني، والصوفية والحكماء المتألهون والأشعري والفلاسفة المشاؤن سْرهم وابو الحسين البصري إلى الأول. ثم اختلفتْ عباراتُ هؤلاء؛ فالصوفية والحكماء المتألهون قالوا: أنَّ واجب الوجود لا يكون إلا عين الوجود البحت الذي هو موجود بذاته قائمٌ بذاته متعين بذاته اوسع التعينات، لأنه هو الوجود[311] المطلق لإطلاق الحقيقي الذي لا يقابله تقييد، اَعْنِي الوجودَ، لا بشرطِ شيءِ القابلِ لكل إطلاقٍ وتقييدٍ. فهو الموجود بذاته[312] الجامع لجميع الكمالات لذاته، وهو الغنيُّ بذاته في وجودِه وكمالاتِه. وكلُّ ما سواه /[9ظ] فهو مفتقر إليه في وجوده وكمالاته، فلا وجود[313] لذات إلا ، فلا قادر[314] كل شيء على الاطلاق إلا فلا خالق لِمَا يشاء[315] إلا فلا فع ولا ضارَّ على الاستقلال إلا فلا اله إلا .

قال الشيخ محي الدين[316] قدس سره العزيزُ في الباب الثاني من الفُتُوحاتِ المكِّيَّةِ: أنَّ الحق تعالى موجود بذاته لذاته مطلقُ الوجود غير مقيدة[317] بغيره. وفي الباب الحادي عشر[318] والاربعون وثلاثمئة: أنَّ مطلقُ الوجود ولم يكن له تقييدٌ مانعٌ من تقييدٍ بل له التقييداتُ كلها فهو مطلق التقييد، لا يُحكم عليه تقييدٌ دون تقييدٍ. فلفْهَمْ معنى نسبة الإطلاق إليه تعالى.

---

308 ق – أن.
309 ق ج: وجوده.
310 ق ج + تعالى.
311 ر: الموجود.
312 ج ر + لذاته.
313 ق ج: موجود.
314 ق ج – على.
315 ق ج + على الإطلاق.
316 محي الدين محمد بن علي بن محمد العربي الطائي الحاتمي (ت.٦٣٨ ه/١٢٤٠م). صوفي ممثل بوحدة وجود، معروف ب<شيخ الأكبر، محي الدين>
317 ج ر: مقيد.
318 ق ج – عشر.

وكذا تلميذه صدر الدين قُونَوِيُّ[319] قدس سره **قال** في النصوص: اعلم أنَّ الحق هو الوجود المحْضُ، وصرح هذا المعنى في كثير من[320] مواضع من كتبه المتداولة. و لجملة هم يقولون نَّ الحقَّ عينُ الوجود المطلق البحت وعين الموجود المطلق البحت لمعنى الذي مر. ولم يُخالفهم فيه أحدٌ من الصوفية إلا علاء الدولة السمناني[321] وتبعهم كثير من المحققين كالشريف العلامة قدس سره والمحقق الدوانى والمخدوم السامي عبد الرحمن الجامي وغيرهم، ورد عليهم العلامة التفتازاني رحمه تعالى ومن تبعه. وأمَّا الأشعري و بعوه فيقولون نَّه تعالى عين وجوده الخاص فهو تعالى وجود خاص بحت وموجود خاص بحت.[322]

وأمَّا الفلاسفة المشاؤن /[9و] فيقولون كما يقول به الأشعري على ما هو المسْطُورُ في كتبهم، لكن الشيخ الإلٰهي قدس سره[323] قال في المطارحات: لما قام البرهان على كون الوجود اعتبار ؛ فلا يمكن أنْ يقال أنَّ واجب الوجود هو نفسُ الوجود، فإنَّه اعتباريٌّ. وكيف يُتصوَّر أنْ يكون ذات الذوات واصل الموجودات امرا اعتبار . ثم قال: مُرادُ لوجود هو الموجود عند نفسه، كذا نقله الشيخ الشهرزوري في الفصل الأول من الفن الثاني من الرسالة الخامسة من الشجرة الالهية، وتبعه الصدر الشيرازي. فوجه كلامهم نَّ مرادهم من عينيَّة الوجود لذاته ليس ما هو الظاهر[324] منه من أنَّ الوجود عينه، بل أنَّ الموجود عينه بمعنى أنَّ ليس في الواجب شيءٌ موجودٌ، كما يقال في الإنسان أنَّه حيوانٌ طقٌ موجود بل ذاته موجود بحت لا أنَّه شيءٌ موجودٌ.

قال تلميذ العلامة الدواني جمالُ الدين محمودُ الشيرازي في حاشيته على رسالة[325] الجديدة لإثبات الواجب للدواني: اقول أنَّ مقتضى قواعدِ الفلاسفة ما اختاره صدر المدققين قدس سره، فإنَّهم قالوا: كل ما يُغايِر الوجود فهو في كونه موجودا يقتضي

---

319 أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف قونوي (ت.٦٧٣ ه/ ١٢٧٤م). صوفي ممثل بوحدة وجود بعد محيالدين إبن العربي، معروف ب<شيخ السلطان>

320 ج ر — كثير من

321 أبو المكارم ركن الدين أحمد بن محمد السمناني (ت.٧٣٦ ه/ ١٣٣٦م). شاعر صوفي مؤسس بطريقة الركنية،

322 ر — وموجود خاص بحت.

323 ق ج: روحه.

324 ق ج: الظ.

325 ق ج: الرسالة.

ان يكون معللا، إمَّا بذاته او بغيره، وكلاهما ممتنعٌ في حقِّه تعالى. فلزِم منه أنْ يكون عين هذا حتى لا يحتاج الصدقَ والاتصافَ او الاتحادَ فيه إلى علةٍ مطلقا، ولا يلزم التركيب او[326] كونُه تعالى ذا ماهية.

اقول وفيه أنَّ المراد لوجود العين ليس المعنى الاعتباري، /[10ظ] بل الفردُ القائمُ بذاته الموجد[327] لغيره. وايضا إنْ أريدَ أنَّه عينُ هذا المفهوم فبط. لأنَّه عَرْضٌ للجميع كمفهوم الوجود المشترك على أ ّ نقول: مفهومُ الموجود إمَّ ّا أن يكون مغايراً للوجود او عينه، لا سبيل إلى الأول بناء على المقدمة القائلة، نَّ كل ما يغاير الوجود فهو في كونه موجودا يقتضى أنْ يكون معلَّلا، فتعيَّن الثاني فلزم أنْ يكون الوجودُ عينَ ذاته.

والعجب[328] من محمود الشيرازي أنَّه بعد ما قال اتَّفق الكلُّ حتى الصدر المدقق على أنَّ مفهومَ الموجودِ[329] عرضيٌّ للموجودات لأسر. كيف اِسْتَحْسَنَه مع أنَّه يلزم على هذا كونُ الواجب شيئا موجودًا أي ذا ماهية، كما اعترف به نفسُه ايضا، كما أنَّ الانسان شيءٌ موجودٌ بناءً على أنَّ عرضيَّ الشيء غيره اجماعا وبديهة[330]. وأمَّا قولُه؛ فلزم منه أنْ يكون عينُ هذا المفهوم حتى لا يَحتاج الصدقَ والاتصافَ او الاتحادَ فيه إلى علةٍ مطلقا إلى آخره. قلنا لا يَلزم مِن كونه غيرَ المفهوم تركيبُه تعالى او كونُه ذا ماهيةٍ. فإنَّه تعالى موجودٌ بوجودٍ هو عينه لا بصدقِ هذا المفهومِ او الاتصافِ او الاتحادِ، بل الوجودُ الذي هو الذاتُ يقتضي[331] صِدْقَه عليه بمعني. سيجيئ تفصيلُه. وإنْ أريدَ أنَّه عينُ فردِه؛ فيتناول الممكناتُ. فتحريرُ مذهبِهم على ما هو المسطورُ في كتُبهم: أنَّ الوجودَ المتنازِعَ فيه بينهم وبين جمهور المتكلمين نَّه عين حقيقته تعالى او غيره، ليس هو الوجود المصدريُّ النسبيُّ الذي يُعَبَّرُ عنه في العربية بكَوْنٍ وفي[332] الفارسية /[10و] ببودن، بل النزاعُ إنَّما هو في الوجود بمعنى مبدإٍ الآ رِ ومظهرِ الأحكامِ، اَعْنِي في الوجود الذي يكون موجوديتُه تعالى به، لا في الوجود المطلق الاعتباري. فمبدأ الآ ر ومظهرُ

---

[326] ج: و.
[327] ر: الموجود.
[328] ق ج: التعجب.
[329] ق: الوجود.
[330] ر: بديهية.
[331] ق ج: تقتضى.
[332] ق ج: ب.

الأحكامِ هو ذاتُه تعالى فقط، من غير مدخليةِ أمرٍ[333] هو الوجود، بخلاف الممكنات. فإنَّ صُدورَ الفعلِ والأثرِ منها بمَعُونةِ الوجودِ المغايرِ لِذَوَاتِها، فالوجودُ بهذا المعنى عينُ ذاتِه تعالى وغيرُ الممكناتِ عندهم وغيرُ الجميعِ من الواجبِ والممكنِ عند جمهورِ المتكلمين.

قال صاحب الشجرة الإلهيَّة في الفصل الأول من الفن الثاني: من علم ما بعد الطبيعة الذي يليق بجلال الواجب لذاته وعظمته بعد إثبات وجوب وجوده أنْ لا يكون وجودُه زائدا على ماهيته بحيث يكون له ماهية ووجود بل ماهيته هي نفس الوجود المجرَّدِ الذي لا يكون عارضا للماهيات، والحكماءُ يَعتبِرون عن ذلك المعني ن ماهيته نفس انيته.

وقال في هذا الفصل ايضا: الوجودُ الواجبيُّ لغايةِ كمالِه وشدّةِ نوريَّته وقوةٍ لمعانه يمتاز عن قي الموجودات الممكنة لكمال والنقص. فالكمالُ في ذاته والنقصانُ في غيره. فوجودُه لكماله مستغنٍ عن ماهيته يَقُومُ بها والماهيات الممكنة لنقصها لا[334] يستغنى وجودها عن ماهيةٍ يقوم بها. ولأنَّ الوجود الواجبيَّ لشدةِ كمالِه؛ كان عينَ ذاته، ولذلك امتنعَ أنْ يكون أمرًا اعتبار . والماهياتُ الممكنةُ لنقصِها وضعفِها كان وجودُها أمْرا اعتبار ، لا وجودَ له في الأعْيان. فلذلك /[11ظ] كان الوجودُ الواجبيُّ كل الوجود بخلاف الماهيات الممكنة التي يفصلها العقلُ إلى ماهيته ووجوده، فلا تكون كل الوجود بل هي غيرُ الوجود. والوجود الذي يُضاف إليها ليس نفس ذاتها كما كان في الواجب، ولا هو داخل فيها بل[335] أمرٌ عارضٌ لها بحسَبِ اعتبارِ الذهنِ، فليس الوجود الكامل إلا هو عَزَّ شأنُه وتقدس[336] اسماؤه وسائر الموجودات الممكنة الموجودة عن فيضان وجوده وكماله قصةٌ في مرتبة الوجود انتهى بعبارته.

قال الشيخ في تعليقاته[337]: ماهيته الحق الأول هو الواجبية. و[338] فقال[339] المحقق زين الدين في شرحه الأوّل: وجودٌ محْضٌ غيرُ عارضٍ لماهيته أصلا. وقال الشيخ ايضا في الفصل الرابع من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء: كل ما له ماهيةٌ غيرُ الأنيَّة

---

[333] ق ج ر + آخر.
[334] ر: ما.
[335] ق ج ر + هو.
[336] ق ج ر: تقدست.
[337] ج: التعليقات.
[338] ج — و.
[339] ج ر — قال.

فهو معلول. وسائرُ الأشياءِ غيرُ واجبِ الوجودِ، فلها ماهيات تلك الماهيات هي نفسها ممكنةُ الوجود. وإنَّما يعرض لها الوجودُ مِن خارجٍ فالأول لا ماهيةَ له وذواتُ الماهيات ويفيضُ منه عليها الوجودُ، فهو مُجرَّدُ الوجود بشرطِ سلبِ العدم وسائر الأوصافِ عنه، ثم سائرُ الأشياء التي لها ماهياتٌ، فإنَّها ممكنةٌ توجد به وليس معنى قولي أنَّه مجرَّدُ الوجود بشرْط سلْبِ الزوائد عنه، أنَّه الوجودُ المطلقُ المشترَكُ فيه. فإنَّ ذلك ليس هو الوجودُ بشرط السلب بل الوجودُ لا بشرط الإيجابِ، اعنِي في الأول، أنَّه الوجودُ مع شرطٍ لا ز دةِ تركيبٍ. وهذا الأخيرُ هو الوجود لا بشرط الز دة.

قال المدقق ميرزاجان /[11و] في حاشية[340] القديمة للعلامة الدواني: أرادَ الشيخ بمجرَّد الوجود بشرط سلب العدم معروضَه لا مفهومَه ومقصودَه منه. تعيينُ الوجود الواجبيِّ من بين الوجودات نَّه الوجودُ الذي لا يَحتملــتَبَدُّلَه لعدم ولا يقارنه شيءٌ[341] من الأوصاف أي الحقيقية.

قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات: كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته نْ يكون جزءَ ماهيته او تمامَ ماهيته؛ فالوجود غيرُ مقوّمٍ له في ماهيته بل هو عارضٌ له. ولا يجوز أنْ يكون معلولا لذاته على ما ن في قولنا: الوجودُ لا يكون بسبب الماهية. فإذا[342] وجوده من غيره، والمقصودُ أنَّ الوجود داخلٌ في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترَك الذي لا يوجد إلا في العقل، بل الوجودُ الخاصُّ الذي هو المبدأ الأول لجميع الموجودات. وإذ ليس له جزءٌ فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته.

وقال العلامة الدواني يتلخص عن تصريحاتهم وتلويحاتهم: أنَّ حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغربية[343]. فهو إذَنْ موجودٌ بذاته، متشخص بذاته، عالم بذاته، قادر بذاته. اعنى بذلك أنَّ مصداق الحمل في جميع صفاته هويتُه البسيطة التي لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه، ومعنى كون غيره موجودا أنَّه معروضٌ

---

340 ق ج + على الحاشية.

341 ر: بشيء.

342 ق: فإن؛ ج: فإن.

343 ر: العربية.

لحصَّتِه من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أنَّ /[12ظ] الفاعل يَجعله بحيث لو لَاحَظَه العقلُ؛ انتزعَ منه الوجودُ. فهو بسبب الفاعل بهذه[344] الحيثية لا بذاته بخلاف الأول. فإنَّه بذاته كذلك انتهى.

اقول وكذا الصوفية قائلون: نَّ الممكناتِ معروضةٌ لحصصِ الوجودِ المطلقِ المشترَكِ والوجوداتِ الخاصةِ، وسمُّوا الوجودَ المطلقَ الوجودَ العامَّ المفاضَ والرقَّ المنشورَ وعماء. والفرقُ إنَّما هو بوجودِ هذا الوجود المطلق وافرادِه وعدمِه. فالصوفيةُ ذهبوا إلى الأول. كما ذهب[345] المتكلمون والمشاؤن إلى الثاني على ما هو المشهور كما ذهب إليه الاشراقيون[346] على ما نقله الشهرزوري في الشجرة الالهية.[347]

واستدلَّ الصوفيون[348] على مذهبهم نَّ الوجودَ لو لم يوجد؛ لم يوجد شيءٌ من الممكنات. إذ على تقدير كونه معدوما في الخارج؛ لا يَحصل للماهية بضمه إليها وصف، لم تكن عليه قبل الضم وما هو كذلك لا يترتب على الماهية بضمه إليها آ رُها المختصةُ بها لأنَّه ما زاد إلا افتقارا. فلو كانت تُوجَد بحصول صفة الافتقار لها؛ لكانت توجد قبل ضمه إليها، واللازم بط[349] وكذا الملزوم. فثبَتَ أنَّ الوجود العامَّ المفاضَ على الماهيات موجودٌ في الخارج بوجودٍ هو نفسُه دفعاً للتسلسل. فالحصص المضمومة إلى الماهيات هي حصصُ الوجودِ المشترك المفاض، لا الوجودُ المجرَّدُ عن الماهيات الغنى عن العالمين. وهما[350] متغايران لاعتبار.

اقول يمكن البحث في هذا الدليل سؤالا وجوا . ولهم دلائلُ آخَرُ على مدعاهم[351]، /[12و] لا يتحمل المقام ذكرَها.

---

344 ر – بهذه.
345 ق ج ر + إليه.
346 ق ج ر: المتألهون.
347 ق ج ر – على ما هو نقله الشهرزوري في الشجرة الإلهية.
348 ق ر: الصوفيون.
349 ق ج ر: طل.
350 ق: هي.
351 ق ج – على مدعاهم.

واستدل المشاؤن نَّه لو كان موجودا؛ لَزِمَ التسلسل والتالي بط[352]، فالمقدم مثله. ونُوقِضَ بجواز كونِ[353] الوجود[354] عين[355] الوجود كالضوء. فإنَّه مُظْهِرٌ للأشياء[356] لنفسه، وكونُ الوجود المشترك بمعنى الكون في الأعيان النبي المصدري من المعقولات الثانية لا يجديهم نفعا، لأنَّ النزاع ليس فيه. إذ هو وحصصه ليس بموجود لاتفاق. وإنَّما النزاعُ فيما هو مَبْدَأ الآ رِ ومَظْهَرُ الأحكامِ المطلقِ وافرادِه. فالحكماء لم يقولوا بوجودهما، والصوفية قالوا به. و نَ الممكنات موجود بوجود موجود، وما نقل عنهم من أنَّهم يقولون ليس للممكنات اتصافٌ حقيقيٌّ لوجود. فالمراد بهذا الوجودِ الوجودُ الواجبيُّ وعدمُ اتصافها به مسلّم عند كل أحد. وأمَّا ما اشتهر بينهم من أنَّ الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ومن وحدة الوجود، اعني أنَّ الموجود هو الواجب لا غير، والممكنات أوهام او خيالات إلى غير ذلك مما قالوا في الممكنات.

فاقول مرادهم من الأعيان الثابتة هو الماهيات، وهي عندهم النسب العلمية عتبار هو[357] كونها حاصلةً في العلم، وهي بهذا الاعتبار لم توجد بل بدون هذا الاعتبار[358] وجدت، وتفصيله أنَّ الأعيان الثابتة في العلم المتميزة فيه ظهورُها ليس نقلاب ثبوتِها فيه وجودًا، لأنَّ ثبوتَها فيه ذاتيٌّ لها وما لذات لا يزول. وإنَّما الظهورُ للوجود الفائض عليها حكامها وآ رِها /[13ظ] التي هي الصور الوجودية. اعنِي الوجوداتِ الخاصَّةَ المتعية بحسب استعدادات[359] الماهيات. وكذا مرادهم من وحدة الوجود وكونِ الموجود هو الواجب لا غير، أنَّ الوجودَ الذي لا يعرض لشيء القائم بذاته واحد، وأنَّ الموجود بوجود هو عينه قائم بنفسه هو الواجب لا غير. وهذا مسلَّم عند جميع المشائين والأشعري و بعيه، بل[360] جميعُ العلماء على ما سيجيء من التوفيق ومن كون الممكنات أوهاما او خيالاتٍ او معدوماتٍ، أنَّها ليست موجودةً بوجودات هي عينها قائمة بذاتها، كما

[352] ق ج: طل.
[353] ج + وجود.
[354] ق: وجود.
[355] ق – عين.
[356] ق ج ر + و.
[357] ق – هو.
[358] ق ج: بدونه.
[359] ر: استعدات.
[360] ق ج ر + عند.

في[361] الواجب بل بوجودات ليست عينها غير قائمة بنفسها هي أفرادُ الوجودِ المشترَكُ العامُّ. وهي المعبَّر عندهم بنسبة الممكنات إلى حضرة الوجود البحت العين للواجب على وجوده[362] مختلفة وطرق شتى، لانها[363] ليست موجودةً اصلاً كيف.

وقد قال الشيخ محي الدين قدس سره العزيز في الباب السابع والسبعين ومائة من الفتوحات وفي العماء الذي هو الخيال المحقق[364]: ظَهَرَ جميعُ الموجودات اه. ثم قال فيه فجميع الموجودات ظهرت في العماء يكن. وقال قدس سره العزيز[365] في الباب التاسع والسبعين ومأتين فها[366]: الموجودات لها أعيانٌ بتةٌ. وقال في الفصل الرابع والعشرون[367] من الباب الثالث والسبعين منها: أنَّ في غايةِ[368] مقابلةِ وجودِه تعالى أعيا   بتةً، لا وجود لها إلا بطريق الاستفادة من وجود الحق. وقال في الباب التاسع[369] والسبعين وثلاثمائة: العالمُ اصلُه /[13و] الفقرُ والمسكنةُ في[370] عينه لا[371] عينه.

وقال حجة الإسلام ابو حامد الغزالي[372] في كتاب ذم الجاه والر من الإحياء: وجودُ كلِّ ما في العالم يرجع إلى إشراق نور القدرة. وقال في كتاب مشكوة الأنوار: كل ما في الوجود فنسبة إليه تعالى في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشمس. وقال في كتاب الصبر والشكر من الأحياء: وما ليس له بنفسه قوامٌ؛ فليس له بنفسه وجودٌ بل[373] قائمٌ بغيره، فهو موجودٌ بغيره. وقال في كتاب الشوق والمحبة: أنَّ الكل من آ رِ قدرته ووجود الكل بعٌ لوجوده تعالى.

---

[361] ج: هو.

[362] ق ر: وجوه.

[363] ق ج ر: لا أنها.

[364] ر: للمحقق.

[365] ج – العزيز.

[366] ق ج: منهما.

[367] ج ر: العشرين.

[368] ق ج ر – غاية.

[369] ر – التاسع.

[370] ق ج ر + ظهور.

[371] ق ج ر + في.

[372] أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي (ت.٥٠٥ ه/ ١١١١م). أشعري فقيه شافعي متصوف من أهل خراسان، معروف ب<حجة الإسلام، زين الدين>،

[373] ق ج + هو.

وقال الصدر القوى[374] قدس سره في النصوص: كل ما يدرك في الأعيان ويشهد في الأكوان فذلك أحكامُ الوجود من حيث اقتزانِه بكل عينٍ موجودٍ ليس هو الموجود المحْضُ، بل نقول: لاـفَرْقَ بينهم وبين المشائين والأشاعرة في ذات الوجود الذي هو عين الواجب، إلا في العبارة. فإنَّهم يقولون أنَّ[375] الواجب هو الوجود المطلق البحت بمعنى لا يقابله تقييد اي الوجودُ لا بشرط شيء الذي ليس بكلي ولا جزئي.

والمشاؤن والأشاعرة يقولون نَّه الوجودُ الخاصُّ البحت الجزئي الحقيقي.

وأمَّا عند التدقيق فليس بينهم فرقٌ، وما يُفهمُ من الإطلاق والخصوص وبعدم كونه جزئيا وكونِه جزئياً من الفرق. فإنَّ الإطلاق فنقول هو لا يُفيد الفرق، فإنَّ الإطلاقَ والخصوص ليسا داخلين في الوجود الذي هو عين الواجب ولا قيدين له. فإنَّ /[14ظ] الإطلاقَ لبيان أنَّه هو الوجود البحت الغير المقيد بشيء حتى لإطلاق وعدمِ التقييد، اعنى الوجودَ، لا بشرط شيء الذي هو شخصٌ منفردٌ لا ني له لا لبيان أنَّه الوجود العام الكلى على ما فهم من كلامهم العلامة التفتازاني. ورد عليهم بناءً على ما فهمه. فإنَّ الواجب عندهم ليس هو الوجود الكلي العام، ولا الداخلَ فيه الإطلاقُ او المقيد به، بل هم يقولون: أنَّ المراد لوجود المطلق لإطلاق الحقيقي؛ هو الوجود الخاص الواجب الوجود لذاته المتصف بجميع صفات الاله. كما يقول به الأشاعرة[376] والمشاؤن. نعم. هم[377] يقولون بكونه قابلا لكل تقييد.

والأشاعرة والمشاؤن لم يقولوا به على ما هو الظاهر[378] من عباراتهم، لكن هذا الفرق ليس بحسب نفس الوجود الواجبي بل بحسب صفته أي قبوله وعدم قبوله. فلا يضر لِمَا هو المقصودُ والخصوصُ لبيان أنَّه الفرد الواحد الذي لا ني له الجزئي الحقيقي الذي لا ماهية كلية له، لا لبيان أنَّه الوجود[379] الداخل فيه الخصوص او المقيد لخصوص. فإنَّ الواجب ليس الذي دخل فيه الخصوص او قيد لخصوص وهو بين. ومرادُهم من عدم كونه جزئيا أنَّه ليس مندرجا تحت نوعٍ لأنَّ الجزئي بهذا

[374] ق ج: القونوي.
[375] ج – أن.
[376] ق ج: الأشعري.
[377] ق – هم.
[378] ر: الظ.
[379] ق – الذي لا ني له الجزئي الحقيقي الذي لا ماهية كلية له لا لبيان أنه الوجود.

المعنى هو الماهية مع التشخص الزائد على ذاته. والوجودُ الواجبيُّ عندهم متعينٌ بذاته، لا مرٍ زائدٍ عليه. والأشاعرة والمشاؤن لا يقولون بجزئيته بهذا المعنى بل بمعنى لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه. وهم لا ينفونه في مرتبة /[14و] التعين الأول بل يقولون به في تلك المرتبة. نعم، ينفونه ايضا عن مرتبة غيب الغيب أي اللا تعين، اعنى مرتبة الوجود لا بشرط شيء من حيث أنَّه لا بشرط شيء.

قال الشيخ المحقق صدر الدين محمد بن اسحاق القونوي قدس سره العزيز في النصوص: اعلم أنَّ الحق من حيث الإطلاق الذاتي لا يصح أنْ يحكم عليه بحكم او يعرف بوصف او يضاف إليه نسبة ما، لأنَّ كل ذلك يقتضى لتعيين والتقييد. ولا ريب في أنَّ تَعَقُّلَ كلِّ تعينٍ؛ يقتضي سبق اللا تعين عليه. فكل ما ذكر ينافي الإطلاق بل تصور إطلاق الحق يشترط فيه أنْ يتعقل بمعنى أنَّه وصف سلبيٌّ، لا بمعنى إطلاق ضده التقييد بل هو إطلاقٌ عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن الحصر ايضا في الإطلاق والتقييد. وفي الجمع[380] بين كل[381] ذلك والتنزيه عنه فيصح في حقه كلُّ ذلك حالَ تنزهِه عن الجميع انتهى.

قال الكامل المكمل ابو اسحق ابراهيم بن حسن الكردى قدس سره العزيز في مطلع[382] الجود بتحقيق التنزيه في وحدة الوجود لبيانه، يعنى أنَّ الحق تعالى إذا لُوحِظ من حيث إطلاقه الذاتي بمعنى الوصف السلبي، اي إذا لوحظ من حيث أنَّه لا يتقيد[383] بشيء فهو تعالى على تقدير اتصافه بهذا العنوان السلبي، لا يصح أنْ يحكم عليه بشيء. لأنَّ الحكم عليه فرع تصوره بوجه ما. وهو نوعٌ من التعين، ولا تعينَ على تقدير الاتصاف لعنوان المذكورة في نفس الأمر، لا حين الملاحظة. ثم قال الصدر القونوي /[15ظ] قدس سره أنَّ نسبة الوحدة إلى الحق تعالى ونحو ذلك إنَّما يصح عتبار التعين.

اقول وبهذا الاعتبار يصير جزئياً حقيقيا عندهم ايضا، وعدمُ كونه كليا فمتفق عليه بينهم. لأنَّه لا أفرادَ له لا خارجا ولا ذهنا بل هو الفرد الواحد الذي لا ني له. فعُلِمَ أنَّ مرادَ الكل واحدٌ في وجود الواجب. وهو أنَّ وجوده عين ذاته قائم بذاته غير

---

[380] ق: الجميع.
[381] ق – كل.
[382] ر: المطلع.
[383] ر: لا تقييد.

عارض شيء[384] من الماهيات. وأمّا وجود الممكنات فغير ذواتها ليس قائما بذاته بل بها عند غير الأشعري على ما يستفاد من ظاهر عبارته.

فإنْ قلت كيف يكون وجود الواجب عينه وهو فرد للوجود المشترك الاعتباري؟ **قلت** إنْ أريدَ لوجود المشترك مفهومه العرفي، اعني الكون في الأعيان الذي هو معنى مصدري نسبّي، فوجوده تعالى ليس فردا منه حقيقة كيف. وهذا المفهوم لا يصح حملُه على موجود أصلا بل مجازا، بمعنى أنَّ ما هو أثرُ أفرادِه العارضةُ للماهيات يترتب عليه، يعنى أنَّ ذاته تعالى ئبٌ منابَ فردِ الوجود. فإنَّ مِصداق حملِ الموجود على الممكنات الحصص العارضة لها. وفي الواجب ذاته تعالى. وأمَّا حمل الموجود المشتق منه عليه فعلى سبيل الحقيقة.

قال العلامة الدواني: الوجود المطلق والموجود المطلق والوجود الخاص في الماهيات مغايرةٌ لها. وأمّا في الواجب الأولان مغايران ايضا دون الثالث، لانتفائه هناك. فإنَّ عين الذات ينوب مَنابَه في كونه مطابق حمل الموجود. ومحقق[385] صدقه، ثم قال: فيصح أنْ يقال إنَّ أثر أفرادِه /[15و] العارضةِ للماهيات يترتب عليه كما أنَّه فردٌ من الموجود المطلق ايضا، لا لأمرٍ مغايرٍ له بل لذاته. لا يقال لِمَ لا يجوز أنْ يكون للوجود المشترك فردٌ واحدٌ حقيقة غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بعروض له وهو الواجب وسائر افراده قائم بغيره غير موجود. لأنَّه يجاب نَّه ح يكون الواجب موجودا بغيره. فإنَّ كونه وجودًا بهذا المعنى لا يقتضي كونه موجودا، فيشارك سائر الماهيات في أنَّ وجوده بسبب أمرٍ عارضٍ[386] حصّة الوجود المطلق. وإنْ أريدَ به معنى مبدإ الآ ر ومَظْهَرِ الأحكام فهذا المعنى إمّا معنى الوجود المشترك او لازمه المساوي. فإنْ كان الأول فوجوده تعالى فردٌ منه حقيقةً وهو مقول عليه لتشكيك ليس ذاتيا له. وإنْ كان الثاني فليس بفردٍ منه حقيقةً بل مجازا. وإمَّا حملُ الموجود المشتق منه عليه تعالى. فإنْ أريدَ به الموجود بوجود يترتب عليه الآ رُ ويظهر منه[387] الأحكامُ بمعنى ما قام به هذا المعنى قياما حقيقيا على ما يتبادر من اللغة فغير صحيح. لأنَّ الوجود الذي يترتب عليه الآ ر وأحكامه تعالى ليس هو مطلق المبدإ ولا

---

[384] ج: لشيء.

[385] ق ج: تحقق.

[386] ق ج ر + له أعنى.

[387] ق ج ر: عنه.

حصة القائمين به حقيقة بل نفسه، ولا يتصور القيام الحقيقي ههنا. وإنْ أريدَ به ما قام به الوجود لمعنى المذكور أعمُّ من أنْ يكون قيامه حقيقيا او مجاز بمعنى عدم قيامه لغير فصحيح.

قال المحقق الدواني في حاشيته القديمة على شرح[388] الجديد للتجريد **فإنْ قلت** إنْ كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود /[16ظ] موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة وإلا كان بعا ومتبوعا لنفسه هذا خلف، بل يكون موجودًا بسبب عروض حصةٍ من الوجود المطلق له، فلا يكون بينه وبين الممكنات فرقٌ. وإنْ كان معناه ما هو أعم من ذلك ونفس الوجود؛ كانت الوجودات العارضة ايضا موجودة. إذ لا فرقَ بين الوجودات[389] كلها في كونها وجودا.

قلت معنى الوجود[390] ما قام به الوجود أعمُّ من أنْ يكون قياما حقيقيا على نحوِ قيامِ الوصفِ بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه[391] عدم القيام بغيره، وكون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازا؛ لا يستلزم كون إطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى. ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهُمْ لاـيَتَحَاشَوْنَ عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تصانيفهما: إذا قلنا واجب الوجود موجودٌ فهو لفظٌ مجازٌ معناه أنَّه يجب وجوده لا أنَّه شيءٌ موضوعٌ فيه الوجودُ، إمَّا قضائه او قتضاء غيره. والفرقُ بين الوجود القائم بذاته وبين الوجود القائم بغيره. إنَّ الأول ليس بتا لغيره بخلاف الثاني. فإنَّه بتٌ لغيره فيكون وصفا له، يظهر ذلك ن يفرض الحرارة قائمة بذاتها، فيظهر عنها الآ ر المطلوبة منها، فتكون حرارةً وحارًا. إذ لا نعنِي لحار إلا الذاتَ التي تصدر عنها تلك الآ ر بخلاف الحرارة القائمة بغيرها. فإنَّ وجودها إنَّما هو لغيرها فتكون عتة له، فيكون الغير حارا به. وكذا لو فرضنا الضوءَ قائما بذاته؛ كان ضوء لنفسه لا لغيره، فيكون ضوء ومضيئاً، لا بضوء يعرضه بل بذاته، /[16و] بخلاف الضوء القائم بغيره، فإنَّه موجود لغيره فيكون الغير به مضيئا. و لجملة لا يجدي المناقشة في إطلاق اللفظ[392] عليه حقيقة او مجازا. إذا تمهَّد هذا فنقول: هذا المعنى المشترك فيه من المعقولات الثانية. وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة. نعم، مصداقُ حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداقُ حمله على غيره من حيث هو

---

[388] ج: الشرح.

[389] ق: الموجودات.

[390] ق: الموجود.

[391] ر: مرجعة.

[392] ق ج ر + فإنه يرجع إلى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان إطلاق اللفظ.

مجعول الغير. فالمحمول في الجميع زائدٌ بحسب الذهن إلا أنَّ الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثيته مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته. فإنَّه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث إذا لاحظ العقلُ انتزعَ منه الوجودُ المطلقُ بخلاف غيره. فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدْقَ المطلق عليه، فالمقتضى هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق المطلق انتهى.

وعُلِمَ منه دَفْعُ ما قيل: أنَّ مفهوم الوجود المطلق إذا قيس إليه تعالى؛ لا يجوز أنْ يكون عينه، لأنه زائد على الجميع ومعقولٌ نٍ لا يُتصورُ أنْ يكون عينه تعالى ولا جزئه لهذين[393] الأمرين. وللزوم التركيب فتعين أنَّه خارجٌ وهو مذهب المتكلمين. وهم يبطلونه[394] فيلزم نفي وجوده تعالى عن ذلك عُلُوًّا كبيرا. وايضا أنَّ الدليل الدال على عينية الوجود و[395] لو تم؛ لَدَلَّ على عينية الموجود له تعالى لا الوجود. إذ كونه موجودًا لا يستلزم استغناؤه عن الغير في موجوديته به. وحاصل الدفع أنَّ هذا المفهوم عارضٌ له تعالى وليس موجوديته تعالى به بل لوجود الذي هو عينه. /[17ظ] والموجود المأخوذ منه عينه ايضا. ولا تفاوت بينهما إلا لاعتبار، فليس ما قالوه عين ما ذهب إليه المتكلمون. لأنَّ موجوديته عندهم لوجود الزائد. وهذا هو الذي يُبطلونه لا كونه زائدا عليه مع عدم موجوديته تعالى به. والدليل الدال على عينية الوجود له تعالى إنَّما يدل على عينية ما يكون موجوديته تعالى به لا على عينية الوجود المشترك الذي ليس له دَخْلٌ في موجوديته تعالى. فعُلِمَ منه أنَّ كونَ[396] المطلق مشتركا فيه بينه تعالى وبين الممكنات ليس لكون موجود يتهما به، كما هو ظاهر دليل الاشتراك. إذ موجوديته تعالى ليس به. إذا تَمَهَّدَ هذا فنقولـبَرْهَنَ الصوفية والحكماء المتألهون على مذهبهم ببراهينَ كثيرةٍ. ونحن نذكر الاثنين منها، وبما نقلنا عن الجامي تكون ثلثة.

الأول قد ثبت لبرهان أنَّ الواجب الوجود للذات موجود[397] إمَّا الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته او الوجودُ المقترن لماهية المتعين بحسبها أو الماهيةُ المقترن بها الوجود او المجموعُ المركب منهما، لا سبيل إلى الرابع والثالث؛ لاستلزامهما احتياج

---

[393] ق ج: لهذا.

[394] ر: يبطلون.

[395] ج – و.

[396] ر: يكون.

[397] ق ر + فهو.

الواجب إلى الغير الذي هو الجزء او الوجود. ولا إلى الثاني؛ لاحتياج الوجود المجرد إلى الماهية في تشخصه بحسبها. والاحتياجُ في الجميع ينافي الوجوبَ[398] الذاتي فتعين الأول، فالواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية. ثم هو إمَّا أنْ يكون مطلقًا لإطلاق الحقيقي الذي لا يقابله تقييدُ القابل لكل إطلاق وتقييدٍ، وإمَّا أنْ يكون مقيدًا بقيد مخصوصٍ لا سبيلَ إلى الثاني، /[17و] لأنَّ المرَكَّبَ من القيد ومعروضِه من لوازمِه الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي. فتعين الأول فواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية القائم بذاته المتعين بذاته المطلق لإطلاق الحقيقي.

الثاني إنَّ كل مفهوم مغاير الوجود[399] فهو في كونه موجودا في نفس الأمر يحتاج إلى غيره الذي هو الوجود لضرورة. وكلُّ ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره؛ فهو ممكن لضرورة. فكل مفهوم مغاير[400] للوجود ممكن لضرورة. ولا شيءَ من الممكن بواجبٍ فلا شيء مما يغاير الوجود بواجب، فواجب الوجود لا يكون إلا عين الوجود المحض الذي هو موجود بذاته، وهو معيَّن[401] بذاته أوسع التعينات لكون تعينه عينَ ذاته فيكون مطلقا لإطلاق الحقيقي. وهذان البرهان[402] يدلان على ما ذهب إليه الأشعري والحكماء المشاؤن ايضا. ولهم دلائلُ آخرُ منها ما ذكره ابن سينا.

قال الشيخ الشهرزورى في الفصل الأول من الفن الثاني من علم[403] بعد الطبيعة من الرسالة الخامسة من الشجرة الالٰهيَّة، والذي ذكره الشيخ ابو علي في تقريره: أنَّ وجوده تعالى لو كان زائدا على ماهيته؛ لزم أنْ يكون محتاجاً إلى تلك الماهية. وكلُّ محتاج إلى الشيء لا محالةَ يكون ممكنا لذاته فيكون الوجود الواجبي[404] ممكنا محتاجا إلى علةٍ، وتلك العلة المؤثرة في ذلك الوجود إمَّا أنْ يكون نفس الماهية أو غيرها. فإنْ كان الأول؛ لزم أنْ يكون الماهية متقدمة على وجود نفسها لوجود، فيكون /[18ظ] الماهية قبل الوجود موجودة فالوجود المتقدم إمَّا أنْ يكون نفس الوجود الذي فرضناه زائدا على الماهية الواجبة او

---

[398] ق: الوجود.
[399] ق ج ر: للوجود.
[400] ج – مغاير.
[401] ق ج ر: متعين.
[402] ق ج ر: البرها ن.
[403] ر + ما.
[404] ر: الواجب.

غيره. فإنْ كان نفسه؛ لزم أنْ يكون الشيء متقدما على نفسه وذلك محال[405]. وإنْ كان غيره؛ فيعود الكلام إليه غيرَ واقف عند بعضها، وإلا لزِمَ تقدُّمُ الشيء على نفسه. فيلزم أنْ يكون للشيء وجودات غير متناهية وذلك محال[406]. إنْ كان الثاني؛ لزم أنْ يكون الواجب لذاته محتاجاً في وجوده إلى غيره[407] فلا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف.

ومنها ما ذكره هو ايضا مِن أن الوجودَ إذا كان زائدا على الماهية يكون صفةً لتلك الماهية عرضياً لها، فلا يكون ذلك الوجودُ واجبا. فإنَّك قد عرفتَ أنَّ كل عرضيٍّ ممكنٍ. فقد تبيَّنَ أنَّ ما وجودُه زائدٌ على ماهيته مغايرٌ لها ممكن.

قال الشيخ الشهرزوري في شرحه على التلويحات المسمي لتعليقات بعد ما نقل عن الرئيس: هذا حاصلُ ما ذكره الرئيسُ. وأوردَ عليه نَّه إنْ أرادَ[408] لز دة عليها الز دة في الخارج؛ فالملازمةُ مسلمةٌ، والتقريبُ غيرُ مٍّ لجوازِ أنْ يكون زائدا عليها في الذهن وإنْ أريدَ الأعمُّ، اعنى الاتصافَ مطلقًا ذهنا كان او خارجا. فالملازمةُ مسلمةٌ ايضا لكن قوله وكلُّ محتاج إلى الشيء يكون لا محالة ممكنا لذاته ممنوع[409]. وإنَّما ذلك فيما إذا كان المفتقر ممَّا له عينٌ خارجيةٌ، والوجودُ من المعقولات الثانية، وايضا فافتقارُ الوجودِ إلى الماهية التي يقوم بها يحقِّق وجوبه /[18و] ولا يقتضي إمكانَه. كيف ولا معنى لوجوب[410] الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجودُ من غير احتياج إلى غير ذلك[411] الذات. وأجاب عنه العلامة الدوَّاني في حاشيته القديمة على الشرح الجديد للتجريد، إمَّا عن الأول فبَانَ. قال فيها: إذا كان الوجود وصفا للذات سواءٌ كان أمرا اعتبار او عينيا كان ممكنا عتبار ثبوته للذات وإن لم يكن ممكنا عتبار ثبوته في نفسه على التقدير الأول. ومرادُه بكونه ممكنا إمكانُه عتبار ثبوته للذات لا عتبار وجوده في نفسه، فلا يرد عليه ما أورد. وإمَّا عن الثاني فبأنَّ الافتقار إلى الغير يحقق الإمكان،

---

[405] ق ج: مح.
[406] ق ج: مح.
[407] ق ر: الغير.
[408] ق ج: أريد.
[409] ق ج: مم.
[410] ر: الوجوب.
[411] ج: تلك.

إذ الافتقارُ يستلزم الإمكانَ، وليس معنى وجوب الوجود كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود إلى آخره، بل معناه كونُ الوجود عينُ الذات. فإنْ قلتَ معنى الاقتضاء أنَّه لا يمكن أنْ لا يكون موجودا؛ لا أن يكون هناك ثيرٌ و ثرٌ.[412]

قلت عدم الإمكان إمَّا لنظر إلى الذات او إلى غيره. وعلى الأول يكون علةً له. إذ لا معنى للعلة إلا ما يكون امتناعُ العدمِ لنظر إليه. وكلُّ ما له علةٌ ممكنٌ فثبوت الوجود ممكنٌ. وعلى الثاني يلزم احتياجُه إلى ذلك الغير فلا يكون واجبا على أنَّ الاتصاف ليس مما يُتصوَّر أنْ يستغنى عما سواه لكلية /[19ظ] حتى يتصورَ أنْ يكون واجباً؛ نظرا إلى ذاته ضرورةَ احتياجه إلى موصوفه. فهو من حيث هو هو لا يكون إلا جائزا حصوله ولا حصوله، فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله مِن مرجِّحٍ إمَّا الذات وإمَّا غيرها، فيلزم أحد المحذورين.

وأورد الامام الرازى[413] على الدليل إ ّ لا نُسلِّم[414] أنَّ علة الوجود[415] يجب أنْ تكون[416] متقدمةً لوجود. فإنَّ العلة لا شك في تقدُّمها[417] على المعلول. وأمَّا أنَّ هذا التقدم لوجود فممنوع[418]. فلِمَ لا يجوز أنْ يكون الماهية من حيث هي هي[419] علة لوجودها فيتقدم ذا لا وجودًا أو لا يرى أنَّ ماهيات[420] الممكنات عللٌ قابلةٌ لوجوداتها مع أنَّها لا يجب تقدمُها عليها لوجود، وإلا لزم وجودُ الشيء قبْلَ وجود[421]. وإذا كان تقدُّمُ العلةِ القابلةِ لا لوجود. فلِمَ لا يجوز أنْ يكون الحال في العلة الفاعلية كذلك. فإنْ قلت إذا جوَّزتم أنْ تؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز أنْ تؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم. وحينئذ[422] لا يمكن الاستدلال بوجود الآ ر على وجود المؤثر.

---

[412] ر: ثير.

[413] أبو عبد فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي الطبرستاني (ت.٦٠٦ ه/ ١٢١٠م). أشعري مفسر متخصص بعلم الكلام و التفسير وأصول الفقه، معروف ب<إبن الخطيب، إبن خطيب الري>،

[414] ق ج ر: لا نم.

[415] ر: الوجوب.

[416] ر: أن يكون.

[417] ر: تقديمها.

[418] ق ج ر: فمم.

[419] ق ج – هي.

[420] ق: ماهية.

[421] ق ج ر: وجوده.

[422] ج: ح.

قلت ضرورةُ العقل فارقةٌ بينهما، فإ ّ نعلم لضرورة أنَّ الشيء ما لم يوجد لم يكن سبباً لوجود غيره بخلاف ما إذا كان سببا لوجود نفسه. ورد هذا الجوابُ ايضا نَّ الفاعل للوجودِ /[19و] لا بد أنْ يلاحظ العقل له وجودًا أولا حتى يمكنه أنْ يلاحظ له إفادةُ الوجود، لأنَّ مرتبة الإيجاد متأخرةٌ عن مرتبة الوجود لضرورة. فإنَّ ما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه إيجادُ قطعا، سواء كان إيجاد غيره او إيجاد نفسه. فلا يجوز أنْ يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية للوجود. وأمَّا العلة القابلة فهي مستفيدة للوجود والمستفيد لا بد أنْ يلاحظ العقلُ له الخلو عن الوجود حتى يمكنه أنْ يلاحظ له استفادة الوجود. وذلك لأنَّ استفادة الحاصل محالٌ لتحصيله، فلا يجوز أنْ يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه لوجود ضرورة.

ولخص هذا الدليلَ بعضُ المحققين في شرحه الجديد للتجريد نْ قال: إذا كان وجود الواجب زائدا على ذاته فلا بد أنْ يتَّصفَ به ذاتُه في نفس الأمر، وإلا لم يكنْ موجودا فيها. واتصافُ الشيء لوجود لا بد له من علةٍ بها يصير متصفا لوجود. وذلك[423] العلةُ لا تكون حقيقةَ الواجب وإلا لَتقدمتْ عليه لوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها. فأمَّا بهذا الوجودِ فيتقدَّمُ الشيءُ على نفسه وأمَّا بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودًا مرتين، ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول فيلزم التسلسل. وإنْ كان المؤثرُ غيرَ ذات الواجب؛ /[20ظ] لزِم إمكانُ الواجب ضرورة افتقاره في وجوده إلى غيره.

ثم اعترض وقال: أنَّ المحوّجَ إلى العلة هو الإمكانُ كما سبق تحقيقُه فاتصاف شيء مر إذا كان ممكنا، وكان ذلك الشيء بحيث يجوز أنْ يتصف بذلك الأمر، ويجوز أنْ لا يتصف به لم يكن بدٌّ هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بذلك الأمر. فإنَّ الثوب لَمَّا جاز أنْ يتصف لبياض وأنْ لا يتصف به؛ احتاج إلى علة تجعله[424] أبيضُ. وكذا زِيدَ لما جاز أنْ يتصف لوجود وجاز ايضا أنْ لا يتصف به؛ احتاج إلى علة تجعله متصفا لوجود. وأمَّا إذا لم يكن اتصاف الشيء مرٍ ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك إلى علةٍ. فإنَّ اتصاف الأربعة لزوجية لما كان واجبا ولم يجز أنْ لا يتصف بها؛ لم يكن هناك حاجة إلى علة تجعلها متصفةً لزوجية. وإذا تمهد هذا فنقول: ذات الواجب لما وجب اتصافُه لوجود ولم يجز أنْ لا يتصف به؛ لم يكن هناك علة بها يصير متصفا لوجود. فإنَّ شأنَ العلة ترجيحُ[425] أحد الطرفين المتساويين على الآخر. فإذا لم يكن

---

[423] ق ج: تلك.

[424] ق: تجعل.

[425] ر: يترجح.

هناك /[20و] طرفان متساو ن[426] فأي حاجة إلى علةٍتُرَجِّحُها؟ وما يقال مِن أنَّ الواجب يقتضى ذات وجوده، فمعناه أنَّ ذاته بحيث لا يجوز أنْ لا يتصف لوجود لا أنَّ هناك اقتضاء و ثير انتهى.

وأجاب العلامة الدواني في حاشيته القديمة عليه نّ كلَّ ما يُغايِر الشيءَ فإنَّ ثبوتَه لذلك الشيء. واتصافُ ذلك الشيء به او كونُه هو هو او ما شئت قسمه أمر لا يستغنى عن العلة. فإنّ الإنسان مثلا لا يحتاج إلى ما يجعله انسا ، أمّا في كونه أمرا آخرَ؛ فيحتاج إلى علة، وذلك ظرفان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع لذات. وأمّا كونُه شيئا آخرَ؛ فمحتاجٌ إلى سببٍ لبديهة. فلذلك حَكَمَ الحكماء نّ وجود الواجب عينُه حتى يستغني في وجوده عن غيره. إذ لو كان غيره؛ فارتباطه به إمّا أنْ يكون ماشيا عن ذاته؛ فيلزم تقدم الذات لوجود على وجوده او عن غيره؛[427] فيلزم افتقار الواجب إلى الغير. واتصافُ الأربعة لزوجية واجبٌ بمعنى الضرورة بشرط[428] الوجود. وهو لا يستلزم الاستغناءَ عن العلة بل علته ذات الاربعة، ولا يجرى في الوجود كما مر بل نقول علته موجد الأربعة. فإنَّ موجِدَ الشيء هو الموجِدُ لصفاته الذاتية. وأمَّا قولهم تلك الصفات له لذاته لا يفعل فاعل فليس معناه أنَّها ليست بفعلِ فاعلِ الشيء بل معناه أنَّها إنّما صدرت عن فاعل الشيء، يتوسط ذاتُ الشيء وليست بفعل فاعلٍ مباينٍ /[21ظ] لها. فإنَّ بعض الصفات محتاجة إلى غيرها.

وهذا هو الذي حققه المحقق الطوسي في شرح الإشارات. وما قاله الدواني مطابقٌ لِمَا قاله ابن سينا[429] في النمط الخامس من الإشارات.[430] وصرّح بمثل ذلك في الهيات الشفا[431] ايضا وفي تعليقاته. وههنا احتمالٌ آخرُ وهو أنْ يتعلق الجعل لذات ولوازمِها صارت متحققةً بهذا الجعل، لكن تعلقه بها لعرضي،[432] ويمكن حملُ كلام ابن سينا والدواني على هذا.

---

426 ر – متساو ن.

427 ر: غيره.

428 ر: لشرط.

429 أبو علي الحسين عبد بن علي بن سينا (ت.٤٢٨ ه/ ١٠٣٧م). مشائي ...... ، معروف ب<الشيخ الرئيس>،

430 ر: الإشاراة.

431 ق ر – الشفا.

432 ر: لعرض.

ودفعه بعضُ المحققين[433] في حاشيته على شرح حكمة العين نه: إنْ أراد أنّ كل ما يغاير الشيء فإنّ اتصاف ذلك الشيء به سواء كان ضرور او ممكنا لا يستغنى عن العلة؛ فهو ظاهر البطلان. لأنّ من قواعدهم المقررة المشهورة هو أنّ علة الاحتياج هو الإمكان. وايضا الضرورةُ حاكمةٌ نّ شأن العلة الترجيحُ. فإذا كان الاتصاف ضرور فما الحاجة إلى الترجيح وما معنى الترجيح ح. وايضا ألم ترَ أنّ الحكماء يروْنَ أنفسهم محتاجين في إثبات الصانع إلى نفي الأولوية الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف، سواء كان الاتصاف ضرور او لا عندهم مستلزما للاحتياج إلى العلة. لما احتاجوا إلى ذلك بل كان لهم أنْ يقولوا على تقدير الأولوية الذاتية، أنّ اتصاف الماهية لوجود سواء كان الاتصاف أولى أم لا يحتاج إلى علة وعلته لا يجوز أن تكون نفس الممكن، وإلا لزِم تقدُّمُ الشيء على نفسه لوجود او كونه /[21و] موجودا بوجودات متعددة؛ فيكون موجودا آخر غيره، وتنقل الكلام إليه إلى آخر ما قالوا في إثبات الصانع جل ذكره. وإنْ أراد أنّ كل ما يغاير الشيء فإنَّ اتصاف الشيء به وثبوتَه له يكون ممكنا فيحتاج إلى برهان، وليس في كلامه عن هذا الدعوى ولا عما يدل عليه عين ولا أثر.

وأجاب نفسه عن أصل الإيراد بما أجاب به الفاضل خطيب زاده في حاشيته على حاشية التجريد وقال: أنّ اتصاف الواجب تعالى لوجود على تقدير ز دته لنظر إلى ذاته وإن كان المفروض أنّه ضروري. ولا يمكننا الحكم فتقار وجوده إلى العلة إذا لاحظنا ذاته موجودا، لكن إذا لاحظ الذهن وجوده تعالى ووجده مفتقرا في ثبوته له تعالى إلى ماهيته تعالى؛ فيحكم نّ الوجود في كونه بتا للواجب تعالى يحتاج إلى علة، لأنّ كون الوجود بتا للواجب تعالى ليس ضرور لنظر إلى الوجود بل ممكنا. وكل ممكن يحتاج إلى علة. فهو في كونه بتا للماهية يحتاج إلى علة.

اقول يمكن أنْ يجاب نَّه أراد أنّ كل ما يغاير الشيء فإنّ اتصاف ذلك الشيء به سواءٌ كان ضرور لذلك الشيء او ممكنا؛ لا يستغنى عن العلة في ذاته وهو حق كما قال، لأنّ نفس اتصاف الواجب به لما لم يكن واجبا لذات ولا ممتنعا لذات لضرورة؛ وجب أن يكون ممكنا لذات وان كان واجبا لنظر إلى ذات الواجب. ولقد اعترف الدافع ايضا مكانه حيث قال في حاشيته في هذا البحث: /[22ظ] المراد مكان الوجود إمكانُ ثبوته لنظر إلى ذاته. وكل ممكن لا يستغنى عن

433 ق ج ر: المدققين.

العلة، فاتصاف الواجب لوجود لا يستغنى عنها. فقوله فهو[434] ظاهر البطلان[435] لانطباق ما دفعه لقاعدة المقررة من أنَّ علة الاحتياج هو الإمكان قوله، وايضا الضرورة حاكمةٌ إلى آخره. قلنا: العلةُ رجح وجود الاتصاف الممكن في ذاته على عدمه مع أنّه منقوض[436] يجاد العقل الأول مثلا. فإنّ ايجادَ الموجب[437] ضروريٌ له عندهم. وشأنُ العلة الترجيحُ. وإذا كان إيجادُه ضرور ؛ فما الحاجة إلى الترجيح. وقوله: وايضا أ لم تر أنّ الحكماء يرون أنفسهم اه. قلنا: قد عرفتَ سابقا عدمَ الاحتياج إلى نفيها. وقوله: بل كان لهم أنْ يقولوا على تقدير الأولوية اه. قلنا: نعم، كان لهم أنْ يقولوا، لكنهم لم يقولوا لظهوره مما قالوا من عدم كفاية الأولوية مع أنّ عدم قولهم غير معلوم. وقد قال المحقق ميرزاجان به، واستدل به على وجود الواجب كما مر.

والمحقق ميرزاجان ردَّ أولا جوابَ الدافع، نّ شارح التجريد مَنَعَ كونَ الاتصاف ممكنا لذاته أي نظرا إلى ذات ذلك الاتصاف. ولا شك أنّ ما ليس ممكنا لذاته لا يفتقر إلى العلة. وما ذكره من كونه ممكنا نظرا إلى الوجود، إنْ أراد أنّ الوجود يقتضى إمكانَه الذاتي؛ فذلك هو الإمكان لغير الذي أبطلوه. وإن أرادَ عدمَ اقتضاء الوجود وجود ذلك الاتصاف ولا عدمه؛ فذلك هو الإمكان لقياس إلى الغير. وهو لا يقتضى الافتقار إلى العلة. كيف وهو بجامع الوجوب /[22و] الذاتي ضرورة أنّه لا شيء من الأشياء يقتضى وجودَ الواجب ولا عدمَه. فالواجبُ لقياس إلى جميع ما عداه ممكن.

اقول أرادَ مكان الاتصاف وكونِ الوجود بتا للواجب لنظر إلى الوجود إمكانه نظرا إلى ذات ذلك الاتصاف على ما يدل عليه توجيهه المبنى عليه جوابُه المأخوذ حيث قال: بل المراد مكان الوجود إمكانُ ثبوته لنظر إلى ذاته. وهذا المبنيُّ مسلَّمٌ عند المحقق الرادِّ فرْدَه لم يرد على ما هو المراد المسلم، بل على مجرد اللفظ. وهو كما ترى ولفظه يفيد المراد بحذف المضاف أي نظر[438] إلى ثبوت الوجود، ثم بعد دفعه إيرادَ الشارح المذكور نَّ الاتصاف نسبةٌ، والنسبةُ محتاجةٌ إلى الطرفين.

[434] ر – فهو.
[435] ق ر + ظاهر البطلان.
[436] ر: منقوص.
[437] ر: الواجب.
[438] ر: نظرا.

والمحتاجُ إلى الغير يكون ممكنا لذاته. فكيف يكون واجبا؟ والقولُ نَّ الممكن ما يحتاج في وجوده العيني إلى الغير والنسبة ليست من الأمور العينية، ففيه ما فيه.

أجاب عن الدفع المذكور ختيار الشق الثاني قائلا نّ كلام العلامة الدواني مبنيٌّ على ما قالوا: أنَّ الذاتي لا يعلل وإنْ توسط الجعل بين الشيء وذاته وذاتيته غير معقول. وأمّا العرضي؛ فمعللٌ البتة. إمّا بنفس الذات او بغيرها حتى عرّف بعضُهم الذاتي بما لا يعلل و العرضي بما يعلل. وأمّا قوله: وايضا لو تمَّ؛ فالجواب عنه أنّ اللازم إمكانُ الاتصاف نظرا إلى ذات الاتصاف وهذا لا يقتضى امكان الواجب اذ لعله واجب نظرا إلى ذات الواجب كما قال الأشاعرة، فيحتاج إلى الاستفسار عن علته إلى آخر الدليل الذي ذكره.

ومنها /[23ظ] ما استدل به الشيخ الشهرزوري بطريق عرشي، ادّعَى استفادتَها من العقل الفعّال، وأورده في التلويحات. وهو[439] ما يُفهَم من كلام شارحه الشيخ الشهرزوري في تعليقاته عليها ما حاصله: أنّ الواجب لذاته لو انقسم في العقل على ماهيته ووجود؛ لَوَجَبَ أنْ يكون له ماهيته كلية. وإذا كان له ماهية؛[440] أمكن وجودُ جزئيات أخرى لها لذاتها وإنْ جاز أنْ يمتنع عن ذلك سبب من خارج. إذ لو لم يمكن؛ لَكان إمّا ممتنعا لذاته او واجبا لذاته، لا سبيل إلى الامتناع، وإلا؛ لَكان الجزئي الواقع المشارك لها في ذاته ممتنعا لذاته ايضا، فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته هف. ولا سبيل إلى الوجوب ايضا وإلا؛ لَوقعت[441] الجزئيات الأخرى وراء ما وقع ايضا هف. وإذا كان ما لم يقع من جزئياته ممكنة لنفس الماهية؛ فما وقع يجب أنْ يكون ممكنا ايضا عتبار ماهيته، فيكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته وهو مح.[442] إذ قد ثبت أنَّه واجبُ الوجود لذاته وهذا المح. إنما لزم مِن فرْضِ تفصيل الذهن له إلى ماهيته ووجود؛ فوجب أن يكون ذلك التفصيل إلى الماهية والوجود محالا ايضا. فهو الوجود البحت الذي لا يَشْوبه شيءٌ اصلا. ثم أوردَ المستدل عليه بقضا خلاصته، أنّ المحذور الذي هَرَبْتم عنه وهو لزومُ إمكان الواجب على تقدير تفصيل العقل إلى الماهية، والوجودُ لازمٌ في نفس الوجود الذي زَعَمْتم أنّه ذاتُ الواجب.

---

[439] ر + على.

[440] ق + كلية.

[441] ر: لوقعت.

[442] ر: محال.

وتقريرُه أنّ هذا الوجود ايضا كلي. وكلُّ كلي فلها جزئياتٌ متعددةٌ عقليةٌ. /[23و] ويمتنع أنْ يكون بعضُ جزئياته واجبا لإمكان الجزئيات الباقية الغير الواقعة فيلزم أنْ يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هف.

وأجاب بما فصله شارحه في التعليقات والشجرة الإلهية وهو: أنّ الوجود الواجب لذاته يمتنع أنْ يكون كليا، فلا يكون له جزئيات في الذهن، لأنَّ تكثُّرَ جزئيات الماهية لا يكون إلا نضمام أعراض. ولو أحقّ إليها؛ تقتضي التكثرَ او ختلافها لكمال والنقصان. وليس في الوجود الواجبي شيءٌ من هذين الأمرين لكونه وجودا صرفا لا يخالط شيئا من الماهيات، ولا ينضم إليه مميزٌ ذاتيا كان او عرضيا يوجب تكثر الجزئيات، وليس في الوجودات[443] ما هو أتمُّ منه ولا أكملُ ليمكن امتياز أحدهما عن الآخر لكمال والنقص وإنْ كان امتيازه عن الممكنات لكمال والنقص.[444] فإنْ الوجود الواجبي لما كان نفس الذات كان في أعلى مراتب الكمال وما عداه من الممكنات؛ فوجوداتها لنسبة إليه في غاية النقص[445] لكونها ممكنة، فلا بد وأن يكون مضافا إلى الغير ومخالطا،[446] فالوجود الواجبي لا يتصور أن يكون له جزئيٌّ آخرُ من نوعه. ولو فرضنا وقوعَه فإذا نظر إليه لم تجده مغايرا للأول بل إذا حققنا النظر إليه؛ كان هو الأول بعينه لعدم الامتياز في ظرف[447] الوجود الواجب الأتم. وكذا لا يمكن الاختلاف لشدة والضعف للعلة المذكورة. وأمّا الماهيةُ المعروضة للوجود فيُتصور لها جزئياتٍ لأنّها بسبب قبولها للوجود العرضي. /[24ظ] وكونها غير مانعة للشركة يجب وقوعُها تحت مَقولةٍ من المقولات. وكلُّ واحدة منها فلها جزئياتٌ معلومةٌ لمشاهدة او لاستدلال. وجميعُها يقبل الشدةَ والضعفَ، فلا بد وأنْ يكون مخالطة لغيرها كما في الأعراض ومفتقرة إلى المخصصات كما في الجوهر، فالمقولات وما هو داخل فيها لها كثرة البتة، بخلاف الوجود الواجبي الغير المخالط لشيء من الماهيات. فإنّه لكماله لا يُتصور فيه تكثرٌ، ولا يمكن أن يكون[448] له جزئيٌّ آخرَ من نوعه لا ذهنا ولا عينا.[449] فلا يكون في الوجود واجبان، فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرد، ووجوبُه كماليةُ وجودِه، وليس له معنى آخر مغايرٌ

---

[443] ر: الموجودات.
[444] ر – وإن كان امتيازه عن الممكنات لكمال والنقص.
[445] ق: النقص.
[446] ج + له.
[447] ر: صرف.
[448] ر: أن تكون.
[449] ر: لا خارجا.

للوجود المحض. إذ لو كان كذلك؛ للزم التزكيب وكان متكثرا، فالوجود المجرّد الذي هو عين ذاته بسيطٌ واحدٌ لا يتصور تركب[450] اصلا. ثم قال الشارح: ولما قال أم[451] البرهان على كون الوجود اعتبار فلا يمكن أنْ يقال واجب الوجود عين الوجود، فالمراد لوجود هو الموجود عند نفسه انتهى.

اقول في دليله مع جوابه أبحاثٌ. **أما أولا** فلأ ّ لا نسلم أنَّه لو كان الواجب لذاته منقسما في العقل إلى ماهيته ووجود؛ لَوجب أنْ يكون له ماهية كلية،[452] لا يجوز أنْ ينقسم فيه إلى وجودٍ وأمرٍ جزئيٍّ في نفسه غيرَ قابلٍ للتعدد بوجه ما أصلا متميزا عن غيره بذاته للخصوصة.[453]

وأما ثانيا فلأ ّ لا نسلم ايضا قوله: وإذا كان له ماهيته كلية؛ أمكنَ وجودُ جزئياتٍ أخرَى لها لجواز أنْ يكون[454] ذات تلك /[24و] الماهية مقتضية الانحصارها في فرد، ويكون الجزئيات الأخرى ممتنعةً كما قالوا في تقسيم الكلي إلى ما يمتنع كلُّ فردٍ منه وإلى ما يمكن فردٌ منه فقط، لا غير كواجب الوجود.

قوله: لا سبيلَ إلى الامتناع وإلا؛ لَكان الجزئي الواقع المشارك لها في ذاته ممتنعا. **قلنا** مم لِمَا مر ولما قال في المواقف وشرحه قال الحكماء: التعين أنّ علل لماهية ن تكون[455] مقتضية لتعينها اقتضاءً مّا إمّا لذات او بواسطة ما يلزمها، انحصر نوعُها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي[456] بها، ولم يمكن أنْ يوجد معها تعينٌ آخرُ وإلا انفك عنها التعين الأول، فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة ا ه. هذا إذا كان تعين الماهية زائدا عليها، واقتضته الماهية ذلك الاقتضاءَ. وأمّا إذا كانت الماهيةُ متعينةً بذاتها ممتنعة في نفسها من فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم، فلا يُتصور هناك تعدُّدٌ اصلا بل هذا أقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد.

---

[450] ر: تركيب.

[451] ق ج ر: لما قام.

[452] ر + لم.

[453] ق: المخصصة؛ ج ر: المخصوصة.

[454] ر: أن تكون.

[455] ر: ن يكون.

[456] ق ر + علل.

وأما ثالثا فيرد على ما أجاب به أنّه كما أنّ الوجود الواجب لذاته يمتنع أن يكون له جزئيات في الذهن اه. كذلك يجوز أن يكون هويةُ الواجب المنْضَمِّ إليها الوجود يمتنع أن يكون لها جزئياتٌ في الذهن وإنْ انضمَّ إليها الوجود وسائرُ أوصافها. فإنّ الأشخاص كزيد وعمرو او غيرهما مع تفصيلها العقل إلى الهوية والوجود وسائر أوصافها يمتنع أن يكون لها جزئياتٌ في /[25ظ] الذهن. قوله: وأمّا الماهيةُ المعروضة؛ فيتصور لها جزئيات إلى قوله كما في الجوهر. قلنا إن أراد لماهية الماهيةَ الكلية؛ فمسلّمٌ، لكن يجوز أن لا يكون ماهية الواجب النّضم[457] إليها الوجود كلية بل شخصية. وعلى تقدير تسليم الكلية يجوز أن يقتضيَ الانحصارُ في فردٍ، ويمتنع غيرُه، واحتمالُ الجزئيات غيرُ مُضِرٍّ إذا كانت ممتنعة في الواقع. وإنْ أرادَ لماهية مطلقَ ما يَفْصِلُه العقلُ إلى وجودٍ ومعروضِه؛ فهو غير مانع من الشركة. فمم وسنده مر. وأمّا وجوبُ اندراجِه تحت مقولةِ فسادِه ظاهرٌ، لأنّ المقولة إنّما تعمُّ الممكنات مع أنّ انحصارها في العشرة ليس بتامٍّ على ما علم في موضعه.

وأما رابعا فلأنّ قولَه فالوجود الواجبي لا يتصور أن يكون له جزئيٌّ آخرُ من نوعه مرتين يدل على أنّ للوجود الواجبي ماهية نوعية، وكلُّ ماهية كلية فيمكن أنْ يكون لها جزئياتٌ غيرُ متناهيةٍ، كما قال به نفسُه، فوقع فيما هَربَ منه مع أنّ التحقيق أنْ ليس له ماهية كلية، تم[458] ما قاله الشارح قلا عن المطارحات من قيام البرهان على كون الوجود اعتبار ، فلا يكون واجبُ الوجود عينَ الوجود بل الموجود عند نفسه، فقد مر ما فيه. وسيأتي ايضا ما فيه في كلامنا. وفي نقل كلام العلامة الدواني ومما حققنا تعرف أنَّ ما ذكره ليس عرشيا ولا لوْحِيًّا بل وَهْمِيًّا مَحْضًا.

واستدل جمهورُ المتكلمين على مذهبهم بوجوهٍ؛ الأولُ أنّ الوجود معلومٌ لضرورة وذاتَ الواجب /[25و] ليس بمعلومٍ فالوجود ليس ذاته.

الثاني أنّ الوجود مفهومٌ مشترَكٌ بين الواجب والممكن. فهو يقتضى العروض وإلا كان مقتضيا لعدم العروض او غيرَ مقتضٍ لشيء منهما. والأولُ يقتضى أن يكون وجودَ الممكنات غيرَ عارضٍ. فإنّ الوجودَ طبيعةٌ نوعيةٌ لا يختلف مقتضاه، وهو[459]

---

[457] ق ج ر: المنضم.
[458] ق ج: ثم.
[459] ر + ما.

طل عند الحكماء. والثاني افتقارُ واجب الوجود في عدم عروض وجوده إلى سببٍ منفصلٍ لِمَا مرَّ، وهو طل ايضا. فتعين أن يقتضي العروض فيكون وجود الواجب زائدا وهو المطلوب.

الثالث أنّ وجود الواجب لو كان عينَ ذاته لِمَا كان واجبا، لأنّ الوجوب[460] أمرٌ اضافيٌّ لا يمكن تعقله إلا بين أمرين والتالي بط[461] وكذا المقدم.

الرابع أنَّ الواجب مبدأٌ للممكنات كلِّها. فلو كان هو الوجود وحده؛ لزم أن يكون كلُّ وجود كذلك. وهو مح لاستلزام كون كل فرد منه علةً لنفسه ولعِلَلِه. ولو كان هو الوجود مع قيد التجرد؛ لزم تركُّبُ المبدإ وعدمه وهو ممتنع ايضا. وإنْ كان بشرط التجرد؛ لزم جوازُ كونِ كلِّ وجودِ مبدإٍ لكل وجود وهو مح. فتعين أنْ لا يكون هو الوجود ي وجه كان.

الخامس أنَّ الواجب لو كان يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به المخالفة؛ فيكون وجودُه مغايرَ الحقيقة.

السادس أن الواجب لو كان نفسَ الكون في الأعيان؛ لزم تعدد الواجب. وإن كان هو الكون مع قيد التجرد؛ لزم تركُّبُه وعدَمُه. وإن كان بشرط /[26ظ] التجرد؛ لزم أن لا يكون الواجب واجبا لذاته بل لشرط وإن كان غير الكون. فإن كان بدون الكون وهو مح ضرورةَ أنّه لا يُعقل الوجودُ بدون الكون. وإن كان مع الكون فإما أن يكون داخلا فيه وهو[462] مح او خارجا عنه وهو المطلوب.

واعترض على هذه الأدلّة نها لو صحّتْ إنّما تفيدُ ز دةَ الوجود المطلق على ذات الواجب. ولا نِزاعَ فيه لا ز دة ما فيه النزاع من الوجود الخاص. إذ النزاعُ على ما مر إنّما هو في أنّ ما موجوديته تعالى به اعني ما يصدر عنه الأفعال ويظهر منه الآ ر هل هو عين ذاته ام لا؟

---

[460] ق: الوجود.

[461] ق: طل.

[462] ر: فهو.

إذ يرد على الأول إ ّ لا نسلم أنّ وجودَه الخاصَّ معقولٌ بل المعقول إنّما هو الوجود[463] المشترك، وهو زائد عليه تعالى اتفاقا.

وعلى الثاني أنّه[464] كان الترديدُ في أفراد الوجود. فنختار أن بعضَها يقتضي التجرُّدَ كالوجود الواجبي وبعضُها يقتضي العروضَ. و[465] الاستحالةُ فيه لجواز اختلاف حقائقها وكون المشترك طبيعة نوعية لها مم. إذ هو مقول لتشكيك، ولا تشكيك في الذاتيات. وإنْ كان الترديدُ في المطلق؛ فنختار أنه لا يقتضي شيئا منهما بل بعضُ الأفراد يقتضي التجردَ وبعضُها يقتضي العروضَ.

وعلى الثالث إ ّ لا نسلم كونَ وجوب الوجود أمرا إضافيا بل هو عينُ الذات كالوجود الخاص. فإنْ قلتَ: المرادُ منه استغناء الذات في وجوده عن الغير او كونُ الوجود عينُ الذات او اقتضاءُ الذات وجوده. /[26و] وعلى التقادير لا يكون عينُ الذات بل زائدا عليه. قلتُ ليس المراد منه المعنى الكلي المفهوم من إضافته إلى الوجود ي تفسيرٍ فُسِّرَ، بل المرادُ منه ما صدقه وهو عين الذات، الا[466] المفهومُ الكليُّ المستفادُ من اللفظ، كما قلنا في عينية الوجود. فإن قلت ما صدقهما أمرٌ اعتباريٌّ نِسْبِيٌّ كالصادق فكيف يكون عين الذات؛ قلنا: لا، بل هو الوجود الخاص الموجود بذاته القائمُ بذاته. فهذا المعنى الكلي الصادق[467] أريدَ به المعنى النسبيُّ. فالوجوب العين للذات ليس فردا له حقيقة بل للمشتق منه، أعني المستغنى في وجوده عن الغير والكائن وجوده عين الذات والمقتضى ذاته وجوده بمعنى الموجود لا قتضاء الغير، كما لم يكن الوجودُ العينُ للذات فردا للوجود المشترك المفسَّر لكون في الأعيان حقيقةً بل للموجود المشتق منه. وإن أريدَ به كمالُ الوجود و كدُه الغيرُ النسبي؛ فالوجوب العين يكون فردا له حقيقةً. وهو أي كمال الوجود الكلي زائدٌ[468] عليه فقط، كما أنّ الوجود العين للذات فردٌ لمفهوم مبدإ الأ ر ومظهر الأحكام الكلي لكن هذا المفهوم ليس بمختصٍ به هذا.[469]

---

[463] ر: الموجود.
[464] ق ر + إن.
[465] ق + لا.
[466] ق ر: لا.
[467] ر + إن.
[468] ق: زائدا.
[469] ق + و.

نقل العلامة الشريف قدس سره عن بعضهم أن الوجوب قد يُطلق على الاستغناء لذات من الغير وعروضه بهذا المعنى لذات الواجب لا يقتضي تعدادَ[470] فيه وقد يُطلق على اقتضاء الذات وجودُه لذات وعروضه /[27ظ] بهذا المعنى.[471] وإن اقتضى تعدُّدا لكن في الواجب وجودٌ خاصٌ هو عينُ حقيقتِه[472] وجودٌ عامٌّ عارضٌ للأول. فالوجوب نسبةٌ او كيفيةُ نسبة بينهما.

لا يقال: كل وجودٍ خاصٍّ فإنه يقتضي المطلقَ فيكون واجبا. **لأنَّا نقول:** إنّما يلزم أنْ لو استقل لاقتضاء وليس كذلك ضرورةُ احتياجه في نفسه إلى غيره، فكذا فيما يتفرع عليه انتهى.

واعترض على الإطلاق الثاني المحقق ميرزاجان في حاشيته على شرح حكمة العين نّ الوجوب إنَّما يكون كيفيةُ نسبة[473] الوجود إلى الذات، أي الوجود[474] الذي يكون[475] موجوديةُ[476] الذات به.[477] فإذا كان ذلك الوجودُ ما هو عينُه لا المطلقُ، فاعتبار[478] الوجوب لنظر إلى المطلق كاعتبار الوجوب لنظر إلى سائر السلوب اللازمة له، وليس في هذا الاعتبار فائدة.

ثم قال قلا: قد حمل كون الذات مقتضيا للوجود على كونه مقتضيا لكونه فردا للوجود لا على كونه مقتضيا لكونه موجودا لوجود المطلق متصفا به بناءً على أنه لو حمل على هذا؛ لزم من عروضه بهذا المعني للواجب كونه موجودا مرتين مرةً لوجود الخاص الذي هو عينه ومرةً لوجود المطلق. والإيرادُ لوجودات الخاصة إنَّما يرد بناءً على ذلك الحمل. وأجاب العلامة الدواني عن الإيراد بها نّ المراد قتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق اقتضاؤه الاتصاف به اشتقاقا اي اقتضاؤه كونه فردا للموجود المطلق. وإنما يلزم كون الواجب موجودا مرتين. /[27و] لو كان موجوديته عتبار ذلك الاتصاف ايضا وليس كذلك بل موجوديته عتبار أنّه عينُ الوجود الخاص يعني أنّ ترتّب الآ ر عليه عتبار هذا الوجود ولا مدْخَلَ[479] للمطلق

---

[470] ج ر: تعددا.

[471] ق – بهذا المعنى لذات الواجب لا يقتضي تعداد فيه وقد يطلق على اقتضاء الذات وجوده لذات وعروضه بهذا المعنى.

[472] ق ج + و.

[473] ر: لنسبة.

[474] ق ر – إلى الذات أي الوجود.

[475] ق ر – يكون.

[476] ق ر: وجودية.

[477] ق ر: إليه.

[478] ق: عتبار.

[479] ر: لا يدخل.

في ذلك النزتب. وأمّا الوجود فهو صفة من صفاته وعارضٌ من عوارضه، وهو بذاته متصفٌ به أي الواجب تعالى بذاته بحيث يمكن أنْ ينتزع منه هذا العارضُ، وهذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات، فإنّ عروض الوجود لها بواسطة الغير.

وعلى الرابع أنّ مبدأ الممكنات هو موجودٌ[480] خاصٌّ مخالفٌ لسائر الوجودات، فلا يلزم أن يكون كل وجود كذلك،[481] وإنّما يلزم أنْ لو كان المبدأ الوجود المطلق.

وعلى الخامس أنّ ما به المشاركة هو الوجود المطلق وما هو عين الحقيقة هو الوجود الخاص.

وعلى السادس أنّ ذات الباري هو نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات والأكوان. ولا يلزم تعدد الواجب وإنّما يلزم ذلك لو كان نفس الكون المطلق. اقول: لما كان ما هو اللازم من أدلتهم إنما هو ز دةُ المطلق لا الخاص ولزم على مذهبهم امكان الواجب على تقدير ز دة الخاص اذ هم يقولون ن الواجب لذاته لا يكون مركبا اصلا وإلا؛ احتاج في ذاته وجودُه في نفس الأمر إلى الغير إلى أجزائه. وجزءُ الشيء غيرُه، والمحتاج في نفس الأمر إلى الغير ممكنٌ كما هو مسطورٌ في كتبهم. ومن المعلوم بديهة أنّ الحق لو كان له ماهية غير الوجود؛ لكان في وجوده محتاجا إلى غير ذاته الذي هو الوجود. /[28ظ] فكان في معنى كونه مركبا في لزوم الاحتياج إلى الغير المستلزم لإمكان الواجب. ولزم من قولهم بتأثير الذات في وجوده أن يكون الذاتُ مبدأَ الأثر الكامل الذي هو التأثير في وجوده. وليس المرادُ من الوجود المتنازع فيه، نّه عين الذات او غيرُه إلا ما هو مبدأُ الأثر اتفاقٌ، لزمهم القولُ نْ لا يكون ذاتُ الواجب عندهم ايضا إلا عين الوجود الخاص الموجود بذاته المبدإ للآ ر. فلا س علينا في أنْ نقولَ: مرادُهم من الوجود المحكوم عليه في كلامهم نّه زائدٌ على الواجب والممكن هو المفهوم المشنزك الذي سبق أنّه ليس عينُ شيء من الموجودات الخارجية. وعلى هذا فلا نِزاعَ معنو بين الأشعري والحكماء وبينهم.

الفصل الثالث

---

[480] ق ر: وجود.

[481] ق: ذلك.

في أنّ وجوب الوجود عينُ الواجب. **اعلم** أنّ مراد الحكماء من وجوب الوجود الذي هو عينه كما[482] من[483] سند منيع الدليل الثالث من أدِلَّة المتكلمين على ز دة الوجود هو الوجودُ المتأكد الفرد الخاص، كما صرح به رئيسُهم في مواضع من الهيات الشفا، لأنّ[484] المفهوم الكليّ المصدري النسبي اعني مفهوم كون الوجود عينَ الذات او مفهومَ كون الذات مستغنيا في وجوده عن الغير او مفهومَ كون الذات مقتضيا للوجود ي معنى كان. فإنّه أمرٌ اعتباريٌ ذهنيٌّ غيرُ صادقٍ على ذاته تعالى مواطأة، ولا مفهومَ مبدإ الآ ر ومنشإ الأفعال المتأكد الكامل. فإنّه كلي وذاته تعالى فردٌ خاصٌّ منه، ولا كيفيته نسبةَ وجودِ الخاص الذي به موجودية الذات /[28و] إليه فإنّه ليس لوجوده تعالى نسبةً إلى ذاته تعالى. فإنّه عينُه، فكيف يُتصوّر نسبتُه إليه تعالى حقيقةً. وايضا الوجوبُ هو الوجودُ، فلا يتصور كونُه كيفيةً بل[485] هو كيفيةٌ، إنّما هو الوجوبُ المطلق لكن لا لنسبة الوجود الخاص العين الذي به الوجودية[486] إليه تعالى بل لنسبة الوجود المطلق إليه تعالى وتحقق حصة[487] منه فيه تعالى.

فإنْ قلت ما فائدةُ القول يتحقق حصةٌ من الوجود والوجوب[488] المطلقين في الواجب مع أنّه قد حقق أنّه ليس لهما دخْلٌ في موجوديته تعالى وواجبيته تعالى؟

قلت أجاب عنه المحقق ميرزاجان في حاشيته[489] القديمة للعلامة الدواني ن فائدته تقريبُ معنى موجوديته وواجبيته تعالى إلى إفهام المرام، نّ ذاتَه تعالى مبدأُ انتزاعِ هذين المفهومين ومراعاةٌ لِمَا يحكم به الخواص والعوام من صحة إطلاق الوجود[490] والواجب عليه تعالى بقدر الإمكان وتوجيه لقولهم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده.

---

482 ق ج ر + مر.

483 ق ج ر: في.

484 ق ر: لا.

485 ج ر + ما.

486 ق: الموجودية.

487 ر — حصة.

488 ر: الواجب.

489 ر + على الحاشية.

490 ر: الموجود.

اقول ولا يتوهم منه أنّ إطلاقَهما عليه لمراعاة ما يحكم به الناسُ، ولو لمـيُرَاعَ لمْ يُطلق عليه أصلا. فإنّه والعياذ لله كفرٌ صريحٌ بل ما يُفهَم من كلامه أنه تعالى بعد كون موجوديته وواجبيته بوجود ووجوبِهما عينُ ذاته، و بعد إطلاق الموجود[491] والواجب عليه تعالى بمعنى أنّه موجودٌ بوجودٍ هو[492] عينه وواجبٌ بوجوب هو عينه، فما الحاجة إلى القول يتحقق ما ليس له دَخْلٌ في موجوديته وواجبيته مع أن المتبادر من كون شيءٍ موجودا. /[29ظ] يتحقق حصته من الوجود المطلق وواجبا بتحقق حصته من الوجوب المطلق كون تينك الحصتين سببا لوجوده ووجوبه وليس في الواجب كذلك، ولعل الحاجة إليه الأمور المذكورة، ولو لم يقولوا بتحقّق المطلقين فيه تعالى؛ لم يلزم عليهم بشيء على مذهبهم.

واقول في الجواب فائدتُه بيان تحقق حصتهما فيه تعالى في نفس الأمر. فإنّهم متفقون على صدق المطلقين على وجوده تعالى ووجوبه. وليس قولهم به للتقريب والمراعاة والتوجيه.

إذا عرفت هذا فنقول: وجوبُه تعالى عينُ ذاته كما أنّ وجوده عينُه والبراهين الدالة على الثاني براهين دالة على الأول قطعا، لأنّ الوجوب عينُ الوجود المتأكد الكامل لكن لنذكر براهينه خاصة.

ونقول أولا: الواجبُ إمّا الوجوبُ الخاصُّ المجرَّدُ عن الماهية او الوجوب المقترن لماهية المتعين بحسبها او الماهية المقترن بها الوجوب او المجموع المركب منهما. والثلثةُ الأخيرةُ طلةٌ لِمَا مرَّ فتعين الأول.

وثانيا كل مفهومٍ مغايرٍ لوجوب الوجود فهو في كونه واجبا في نفس الأمر يحتاج إلى غيره الذي هو وجوب الوجود لضرورة. وكل ما هو محتاج في كونه واجبا إلى غيره فهو ممكن لضرورة، فكل مفهومٍ مغايرٍ لوجوب الوجود فهو ممكن لضرورة، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيءَ مما يغاير الوجوب بواجب الوجود فواجب الوجود للذات لا يكون إلا عين الوجوب.

/[29و] **وثالثا** لو كان الوجوب زائدا على ذاته تعالى؛ لزم أن يتصف به ذاته في نفس الأمر، وإلا؛ لم يكن واجبا. واتصافُ الشيء لوجوب لا بد له من علة بها يصير متصفا به. وتلك العلةُ لا تكون حقيقةَ الواجب وإلا؛ لَتقدمت عليه لوجوب

---

[491] ر: الوجود.

[492] ر – هو.

ضرورةً. إنَّ[493] الشيء ما لم يجب لم يوجب لأنَّ وجوب المعلول يُستفاد من وجود العلة قطعا، ووجود العلة متأخر[494] عن وجوبها. فإنّ الشيء ما لم يجب وجودُه لم يوجد. فوجوب المعلول متأخرٌ عن وجوب العلة بمرتبتين، فيكون وجوده متأخرا عن وجودٍ بها[495] بمراتب فيلزم وجوب الذات قبله. فأمّا بهذا الوجوب؛ فيتقدم الشيء على نفسه، وأمّا بغيره؛ فيكون الواجب واجبا مرتين. ثم الكلام في هذا الوجوب كالكلام في الأول فيلزم التسلسل ولا غير حقيقته وإلا؛ لزم افتقارُه في وجوبه إلى غيره،[496] فيلزم إمكانُه فتعين أنّه تعالى عينُ الوجوب الخاص وعينُ الواجب الخاص. ولو أوردَ على هذه البراهين مثلَ ما أورد على البراهين القائمة على عينية الوجود؛ أُجِيبَ بمثل ما أُجيب عنه فيما مر. والأدلّة الدالّة على ز دته فإنما تدل على ز دة الوجوب المطلق، لا على ز دة الخاص اصلا. فينبغي أنْ يحمل كلامُهم على ز دة الوجوب[497] المطلق وكون الذات مقتضيا للوجود المطلق، لا على ز دة الخاص حملا لكلامهم على حسنه.[498] فيصير النزاع /[30ظ] ايضا لفظيا وإلا؛ فلا يقدر أحد لإثبات ز دة الفرد الخاص منه عليه تعالى لِمَا مرَّ من البراهين القطعية.

الفصل الرابع

في أنّ تعينه تعالى عينُ ذاته تعالى ليعلم أولا أنّه ليس المقصود من التعين الذي هو عين ذاته تعالى مفهوم ما به، يصير الشيءُ متميزا عن غيره الكلي ولا المعنى المصدري المفهوم من لفظ التعين[499] ولا مفهوم[500] آخر كلي يّ معنى كان بل المقصود منه فرد ما به التشخص والامتياز فتعينه تعالى إمّا ذاته بذاته او معنى[501] آخر قائمٌ بذاته تعالى موجودا كان او معدوما على اختلاف المذهبين.

[493] ق: لأن.

[494] ر: متأخرة.

[495] ق ج ر: وجوبها.

[496] ق – فيلزم التسلسل ولا غير حقيقته وإلا لزم افتقاره في وجوبه إلى غيره.

[497] ق ر – الوجوب.

[498] ر: أحسنه.

[499] ر + لا المفهوم.

[500] ر: المفهوم.

[501] ق: بمعنى.

فاقول لا سبيل إلى الثاني لأنّ اتصاف الذات به إمّا بنفسه او بسبب غيره. وعلى الأول فالواجب إمّا الذات بدون التعين او الذات مع التعين او الذات بشرط التعين، لا سبيل إلى القسمين الأخيرين للزوم الإمكان، ولا إلى الأول للزوم كون الواجب كليا وهو طل.[502] وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في تعينه إلى الغير فيلزم أن يكون ذلك الغير في رتبة وجوده تعالى. لأنّ التعينَ المعلولُ له وإنْ لم يتقدم على وجوده تعالى، لكنه للزوم له ليس متأخرا عنه زما . ولما كان رتبة العلّة متقدمةً على رتبة المعلول؛ كان مرتبةُ ذلك الغير متقدمةً على التعين المعلول له، فيكون في مرتبة وجوده تعالى. فهو إمّا واجبٌ آخر او ممكنٌ. والأول طل[503] لما سيجيئ. والثاني ايضا كذلك. إذ لا ممكنَ في مرتبة /[30و] الواجب، وايضا تي في هذا ما قد أتى على الاحتمال الأول من احتمالات الشق الأول. وإذا بطل الشق الثاني قسامها؛ تعيَّنَ الأول وهو المطلوب.

واعلم أنّ مرادهم على ما يُفهَم من عباراتهم من كون الوجود او غيره عين الذات كونها عينه في الخارج. وإنْ كا مغايرين له في الذهن؛ فإنهم يقولون: أنّ ذاتَه عتبار كونه مبدأُ الآ ر وجود، و عتبار كونه مؤثرا موجود، و عتبار كونه مبدأ كل الآ ر وجوب، و عتبار كونه موجدا للكل واجب، وكذا في سائر صفاته. فإنّه تعالى عتبار علم و عتبار آخر عالم و عتبار آخر قدرة و عتبار آخر قادر إلى غير ذلك ومع قطع النظر عن الاعتبارات ذات. وح يمكن أنْ يقال: مرادُ المتكلمين من الز دة هو الز دة في الذهن والمفهوم كما هو مذهب الحكماء والأشعري على ما قال الإمام الرازي في كتاب الأربعين.

الفصل الخامس

في توحيده تعالى. اعلم أنه لا خلافَ لأحد في صحة إثبات الوحدانية لدليل العقلي وحده، واختلف في صحة إثباتها لدليل السمعي وحده. فذهب جمهور المتكلمين إلى صحته، ومَالَ ابو هاشم وابن التلمساني وصاحب الكشف ومن تبعهم إلى عدمها.

استدل[504] الفلاسفة عليه بوجوه. **الأولُ** أنه لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كل واحد منهما واجبُ الوجود لذاته. لأنّ طبيعة الواجب /[31ظ] إمّا أن يقتضيَ لذاته التعين او لا يقتضي. فإنْ اقتضت؛ كانت منحصرة في شخص. لأنّ

---

[502] ر: بط.

[503] ر: بط.

[504] ر: ويبرهن.

الطبيعة المقتضية للتشخص[505] إنْ كان لها فردٌ فوق الواحد؛ لزم تخلفُ مقتضى الذات عنها على ما برهن في موضعه وهو مح،[506] وإنْ لم تقتض لذاتها التعين؛ يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه إلى غيره. فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير، فلا يكون ما فرض واجب الوجود واجبا بل ممكنا. ونوقِش في كون الاحتياج إلى أمرٍ منفصلٍ منافيا لوجوب الوجود. فإنّ الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والاحتياجُ في التعين لا ينافي ذلك. وأجيب ن الوجود لا يعرض إلا للمعين من حيث هو معين لا للمطلق على إطلاقه وإبهامه. فإنْ فرض للواجب تعين زائد على ماهيته؛ يكون محتاجا إلى ذلك الزائد مرٍ منفصلٍ، ويكون وجودُه بواسطة ذلك التعين الزائد محتاجا إلى ذلك الأمر المنفصل فلا يكون واجبا هف.

لا يقال: لا يلزم من عدم عروض الوجود إلا للمعين، وز دةُ تعينِ الواجب عليه احتياجُ الوجود إلى التعين لجواز أن يكون كلٌّ من التعين والوجود عارضا لأمرٍ من غير احتياج أحدهما إلى الآخر. **لأنّا نقول**: لا بد وأنْ يدخل التعين في معروض الوجود وإلا لم يكن من حيث هو هو مانعا من فرض اشتراكه بين كثيرين بل عتبار عارضه، فلا يكون من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا /[31و] إلى التعين ضرورة احتياج العارض إلى ما هو معتبرٌ في معروضه لجزئية فيلزم من احتياجه إلى أمرٍ منفصلٍ احتياجُ الوجود إليه.

واقول: ما يفهم من كلام المجيب أنّ الوجودَ لا يعرض إلا للمعين من عدم تقدم الوجود على التعين، مخالفٌ لِمَا يُفهم من كلام الشيخ الرئيس وهو تقدم الوجود على التعين. قال: الحيوان مأخوذ بعوارضه هو الشيء والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال أنّ وجودها أقدمُ من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب. وهو الذي يختص وجودُه نَّه الوجود الإلهي، لأنّ سبب وجوده بما[507] حيوان عناية تعالى. وأمّا كونه مع مادة وعوارض وبهذا التشخص وإن كان بعناية ؛ فهو بسبب[508] الطبيعة انتهى.

---

[505] ق: لتشخص.

[506] ق: محال.

[507] ق ج + هو.

[508] ر: سبب.

وأمّا الإيراد عليه نّه يلزم كون المبهمِ موجودا على ما أشار إليه الشريف العلامة قدس سره في حاشية شرح التجريد. فجوابه: إ ّ نختار أنّ الوجود إنما يعرض الماهية من حيث هي، لا مأخوذة مع الإبهام ولا التشخص. والقول نّ الماهية في هذه المرتبة المتقدمة يلزم خلوُّها عن النقيضين مدفوعٌ بما حققه العلامة الدواني من جواز ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة. وايضا وجودُ الواجب عندهم عينُ ذاته كما مر مبرهنا. وليس فيه عروضٌ اصلا حتى يصحَّ أنْ يقال: الوجودُ لا يعرض إلا للمعين. ومن هذا يُفهم فسادُ ما قال في ذيل. لأ ّ نقول من قوله فيكون /[32ظ] الوجود محتاجا إلى التعين ضرورة احتياج العارض إلى ما هو معتبر في معروضه لجزئية آه. فإنّ وجود[509] الواجب ليس يعارض له حتى يلزم احتياجه إلى التعين بل التعين ليس مما يحتاج إليه الوجود في مادة اصلا. فالجواب الحق يُفهم مما ذكر في إثبات عينية التعين له تعالى.

ويرد على هذا البرهان السؤالُ المشهورُ المنسوبُ إلى ابن كمونة[510] الغير المندفع إلى هذا الزمان. أنّه مبني على كون الوجوب ذاتيا لِمَا تحته من الأفراد وهو ممنوع لجواز أن يكون مقولا لعرض لِمَا تحته. وح فليجز أن يوجد هويتان مختلفتان يكون تعين كلٍّ منهما عينُ ذاتهما، ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل قول اللازم الخارجي من غير انحصار في فرد. لا يقال: حقيقةُ واجبِ الوجودِ ليست إلا مجرد الوجود، ولا اختلافَ في مجرَّدِ الوجود. لأنه إن أريدَ[511] أنّ حقيقة الواجب ليست إلا المعنى المفهوم من لفظ الوجود؛ فمم، وقد مر أنّه ليس كذلك. وإن أريدَ أنّ حقيقة الواجب يصدق عليه ما يفهم من لفظ الوجود؛ فمسلم. ولكن لم لا[512] يجوز ان يكون ما صدق عليه مفهومُ الوجودِ هو تٌ متخالفةٌ، كلٌ منها عينُ الوجود[513] والوجوب[514] والتعين، ويكون الوجوب الكلي مقولا عليهما كما أنّه على تقدير الوحدة مقولٌ على الواحد، فكما أنّ الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين ذاته تعالى مخالفٌ لسائر الوجودات لذات، لا بمجرَّدِ التجرد /[32و] والانضياف إلى الماهية. فليكن ما صدق عليه الوجود المجرد حقائق مختلفة متميزة، كل منها عن الآخر بذاتها.

---

[509] ق ج ر: وجوب.

[510] صعد بن منصور بن سعد الإسرائيلي البغدادي (ت.٦٨٣ ه/ ١٢٨٤م). يهودي متخصص بعلم المنطق والفلسفة والطب والكيميا، معروف ب<إبن كمونة>،

[511] ر: أراد.

[512] ر – لا.

[513] ر: الواجب.

[514] ر: الوجود.

الثاني أنه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين؛ لكان بينهما تمايزٌ، لامتناع الاثنينية بدون التمايز، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك ضرورةً. فيلزم تركبُ كلٍّ من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال، لاستلزام الإمكان. لأنّ الوجوب الذاتي نفسُ ماهية الواجب عندهم. وإذا كان الوجوب نفسَ الماهية؛ كان الاشتراك مستلزما للامتياز لتعين. فيتركب خصوصية كل منهما من التعين والماهية وهو مح، قيل يجوز أن يكون الخصوصية من العوارض ولا يلزم التركيب.

وأجيب نّه لو كان التعين عارضا؛ يكون معللا إمّا لماهية او بلازمها او مر منفصل. وعلى الأولين؛ يلزم وحدة الواجب، وهو ينافي التعددَ المفروضَ، لأنّ التعين إذا كان معللا لماهية او يلازمها؛ يكون نوعها منحصرا في شخص. وإلا؛ يلزم تخلّفُ المعلول عن العلة. وعلى الثالث؛ يلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود. **وردَّ** نّ هذا الجوابَ لحقيقة إتمامٌ للوجه الثاني لأول، فالجواب أنّه إنْ أريدَ؛ يكون التعين من العوارض، كونُه من عوارض[515] الماهية فلا يدفع لزوم تركب هوية كل منهما. وإنْ أريدَ كونُه من عوارض الهوية؛ فغير معقول. لأنّ الهوية شخصٌ جزئيٌّ يمنع نفسَ تصورِ مفهومِه عن وقوع /[33ظ] الشركة فيه. فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيءٌ لجزئية؛ لم يكن نفس تصور مفهومه من حيث هو متصور مانعا عن وقوع الشركة، فلا يكون شخصا جزئيا. وأوردَ على هذا الوجه السؤال المشهور ايضا نّه إن أريدَ لوجوب اقتضاءُ الذات الوجود؛ فلا تم أنّه نفسُ حقيقة الواجب بل هو أمرٌ اعتباريٌّ لا وجودَ له في الخارج قطعا. فكيف يكون نفس حقيقة الواجب؟ وإنْ أريدَ معنى آخرَ؛ يعرض له هذا المفهوم كما مر، فمسلم لكنه لا يفيد المطلوبَ لجواز أن يكون ما يعرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة، يكون ذات[516] كل منها عين وجوبه، ويمتاز كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركيب أصلا.

الثالث هو أنه لو كان الواجب أكثرَ من واحد؛ كان لكل منهما[517] تعينٌ زائدٌ على ماهيته ضرورةً. إنَّ امتياز طبيعةٍ واحدةٍ بعضُها عن بعض لا يكون إلا بتعين زائد عليها، فلا يخلوا إمّا أن يكون بين الوجوب والتعين لزومٌ او لا. فإن لم يكن وجاز انفكاكهما؛ فانضمام أحدهما على الآخر يستدعى سببا، وليس ذلك السبب نفسَ الذات وإلا؛ لكان بينهما لزومٌ. فيعود إلى الشق الأول، فتعين أن يكون أمرا خارجا، فيكون كل من الواجبين محتاجا إلى الغير فلا يكون شيء منهما واجبا هف.

---

[515] ق – كونه من عوارض.

[516] ق: ذلك.

[517] ر: منها.

فإن كان الأول؛ فاللزوم بين الشيئين يكون إما لكون أحدهما علةً للآخر او لكونهما معلولي علة واحدة . /[33و] فإن كان لكون الوجوب علةً للتعين؛ لزم خلاف المفروض،[518] لأن تعين المعلول لازمٌ غيرُ متخلفٍ، فلا يوجد الواجب بدونه. وإن كان لكون التعين علة للوجوب؛ لزم كون الوجوب الذاتي لغير. إن جعل التعين زائدا وإلا اي وإن لم يجعل التعين زائدا؛ لزم خلاف الغرض، وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول لوجود والوجوب وإن كان اللزوم بينهما لكونهما معلولي علة واحدة، فإن كان تلك العلة هي ذات الواجب؛ لزم خلاف الفرض، لأن الطبيعة إذا اقتضت تعينا؛ انحصر نوعها لِمَا تقدم. وايضا لزم تقدُّمُ الوجوب على نفسه لِمَا عرفت. وإن كان أمرا منفصلا عنه؛ لم يكن الواجب لذات واجبا لذات لامتناع احتياج الواجب في الوجوب والتعين بل في أحدهما إلى أمرٍ منفصلٍ وهو ظاهر. ويرد عليه إ ّ لا نسلم أنّه لو كان الواجب أكثرَ من واحد؛ لكان لكلٍ منهما تعينٌ زائدٌ على ماهيته. وإنما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أمورا مشتركة في الماهية النوعية وهو مم. ولم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أمورا متخالفة في الحقيقة يتميز[519] كل منها عن الآخر بذاته من غير[520] احتياج إلى تعينٍ زائدٍ، ويكون تعين كل[521] منها نفسَ ماهيته ويكون ماهية كل منها وجو خاصا مقتضيا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الواجب[522] المطلق لوجوب[523] /[34ظ] الخاص الذي هو نفس الذات كما تقدم.

الرابع ما ذكره ابن سينا في فصلٍ وحدةِ الواجب. ولما كان عبارته صعبُ الأخذ؛. لا س أن[524] نذكر زبدته. فنقول: لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذات إلا واحدا. إذ لو تعدد فلا يخلوا إمّا أن يكون المعنى المتفقُ فيه لهما تمامَ حقيقةِ كلٍّ منهما او لا يكون كذلك. فإن وَافَقَ أحدهما للآخر في أصل الحقيقة، وخالفه في أنه هذا وهو ذاك؛ فلا بد ههنا من أمرٍ يقارن تلك الحقيقةَ المتفقة فيهما به، يمتاز أحدهما عن الآخر. وذلك الأمرُ المقارن يكون لا محالةَ من قبيل العوارض اللاحقة

---

[518] ر: الفرض.
[519] ر: بتميز.
[520] ق – بذاته من غير.
[521] ق – كل.
[522] ق ج: الوجوب.
[523] ق – لوجوب.
[524] ر: ن.

الغير المقومة لتلك الحقيقة المشترَكة فيهما. وكلُّ عرضي معللٍ إمّا بنفس الحقيقة او بعلة خارجة. فإن كانت علةَ ذلك العرضي المقارن الذي يتميز هذا الواحد عن الآخر هي نفس تلك الحقيقة؛ فلا تعدد في لازمِ الحقيقة. فلم يكن الواجبُ الوجودُ إلا هذا الواحدَ.[525] وإن كانت العلة أمرا خارجا عنها؛ فيكون لولا تلك العلة؛ لم يعرض؛ فيكون لولا تلك العلة لم يختلف الواجب؛ فيكون لولا تلك العلة؛ كان كلاهما واحدا او لم يكو ؛ فيكون لولا تلك العلة ليس هذا نفراده واجب الوجود. وذلك نفراده واجبُ الوجود فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره، فيكون كل واحد منهما /[34و] ممكن الوجود في حد ذاته وإن خالف أحدُهما للآخر في تمام الحقيقة بعدما وافقا في وجوب الوجود. فإن كان ما به الاختلاف شرطا فيه؛ فلا واجبَ إلا ما يتفق فيه، فلم يكن إلا واحدا. وإن لم يكن شرطا؛ فيتحقق وجوب الوجود متقررا دونه انتهى. اقول: ويرد عليه المناقشة الموردة على الأول. ويجاب بما أجبنا فيه. ويرد ايضا السؤال المشهور.

الخامس ما ذكره هو ايضا في هذا الفصل وتلخيصه. لو أمكن الواجبان؛ لكان واجب الوجود أمرا متحققا ذاتيا لهما، لا عرضيا لِمَا سبق بل يكون إمّا جنسا او نوعا لهما، وكلاهما ممتنع. أمّا إذا كان جنسا لهما؛ فانه يلزم أن يختلف فيهما لفصول وذلك مح لوجهين. أحدُهما أنه يلزم أن يكون الفصل المقسم مفيدَ الحقيقة الجنس والتالي طل. لأنه قد ثبت في المنطق أنّ الفصل المقسم لا دخلَ له في إفادة معنى الجنس بل إنما مدخليتُه في إفادة وجوده. وأمّا بيان البطلان فلأنّ الوجودَ ههنا نفسُ المعنى الجنسي.[526] فلو كان الفصل مفيدا لوجوده؛ لزم كونه مفيدا لأصل حقيقته. و نيهما أنه ليس يلزم أن يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره. أمّا اللزوم فلأنّ وجوب الوجود موجودٌ بنفسه لان حقيقة الوجود المتأكد فإذا كان له فصلٌ مفيدٌ لوجوده؛ يلزم كون الواجب موجودا بذاته وبغيره، والتالي طل.[527] لأنّ الواجب لا يجب /[35ظ] وجودُه بغيره. وأمّا إذا كان نوعا لهما؛ فهو ايضا ممتنعٌ لوجوه ثلثة. أحدُهما أن تكثر أفراد النوع الواحد انما يكون لمشخصات، ونسبةُ المشخص إلى النوع كنسبة الفصل إلى الجنس في أنه لا يفيد المعنى النوعي بل إنما يفيد وجودُه؛ فيلزم في هذا الشق مثلُ ما لزِمَ مِن لُحوق

[525] ق – عن الآخر هي نفس تلك الحقيقة فلا تعدد في لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود إلا هذا الواحد

[526] ر: الجنس.

[527] ر: طل.

الفصل[528] في الشق الأول. و نيهما أنه يلزم كون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره. و لثُها أنه يلزم كون واجب[529] الوجود متعلقا لمادة، وذلك[530] لأنّ تكثر المعنى النوعي لا يمكن أنْ يحصل للوازم، لأنها توجد في واحد بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال. فيحتاج وجودُ كلٍّ من الأفراد إلى مادةٍ حاملةٍ للقوة والاستعداد له، وحاملُ قوة الوجود لشيء حاملٌ لقوة عدمه ايضا. وذلك ينافي وجوبَ الوجود لذات انتهى. ولا يخفى عليك ورودُ السؤال المشهور على هذا ايضا.[531]

السادس ما ذكره فيه ايضا. وهو أنّ وجوب الوجود إذا كان حاصلا لشيء؛ فهو من حيث حقيقته إمّا أنْ يقتضي أنْ يكون فيه او لا يقتضي. فإن اقتضى؛ يلزم أن لا يوجد إلا فيه، فلا[532] يكون غيرُه واجبَ الوجود. وإن لم يقتض بحقيقة أن يكون فيه؛ فيمكن له من حيث ذاته أن يزول عن هذا الواحد. فيكون حصوله فيه بعلةٍ، فيجوز أن يكون هذا الواحدُ ممكنَ الوجود هف انتهى ملخصا. ويرد عليه /[35و] أنّ هذا خبط من ب الأشباه[533] بين المفهوم والفرد. فإن وجوبَ الوجود ويجوز أن لا يقتضي شيئا بل المقتضى للاتصاف فرد الواجب، فيحتمل في دى النظر أن يكون له[534] موصوفاتٍ متعددةً. كلٌّ منها يقتضي لذاته الاتصاف به، ولا يكون منافات بين نسبة الإمكان إلى المفهوم العنواني والصفة و نسبة الوجوب إلى الفرد والموصوف. فإنّ الإنسانية مثلا يمكن لها في نفسها أن يوجد في زيد مثلا، وأن لا يوجد فيه. وأمّا زيدٌ؛ فيجب لذاته أن يكون إنسا ، وان تكلف لدفع هذا بما تمهد من المقدمات التي منها، أنّ الوجود غيرُ خارج عن حقيقة واجب الوجود. فلو اشترك بين شيئين؛ لكان مقوّمَ كلٍّ منهما، فإمكانُه يقتضي إمكانَ واجبِ الوجود. فيردّ عليه ما سبق من الإيراد المنسوب إلى ابى الفرج ابن كمونة.

---

528 ق — الفصل.
529 ر: الواجب.
530 ر: كذلك.
531 ر — ايضا.
532 ق — فلا.
533 ق ج: الاشتباه.
534 ق — له.

السابع ما ذكره صاحب الإشراق. وادعى أنه استفاده من العقل الفعال وهو إنك قد عرفت في الفصل الثاني عند النظر في أن ماهيته تعالى نفسُ وجوده. أنّ العقل لا يقدر أنْ يفصله[535] إلى ماهيةٍ ووجودٍ. ولا يمكن أن يكون له جزئيات ذهنية ولا خارجية ولا كثرة فيه بوجه من الوجوه. ولما ثبت هذا فيما سبق؛ ثبت كونه واحدا، وأنّه ليس في الوجود واجبان. قال شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى في كتابيه الشجرة الإلهية والتعليقات /[36ظ] وهي طريقة حسنة من خواص صاحب الاشراق. اقول ولا علم ما يرد على هذا مما أورد فيما سبق.

الثامن لو كان في الوجود واجبان؛ كان كلٌّ منهما نفسَ الوجود المجرد لِمَا مرّ في الفصل الثاني. فهما إمّا أن يشتزكا[536] من جميع الوجوه او لا. والأولُ يرفع الإثنينية وهو خلف. وأما الثاني فلمّا اشتزكا في وجوب الوجود؛ يجب أن يكون الامتياز بغيره، ويكون ذلك المميز لا محالة عرضيا للوجود المجرد. و[537]هذا العرضي المميز لافتقاره إلى ما يقوم به يمتنع أن يكون واجبا، فيكون لضرورة ممكنا، ويكون كل من المشتزكين في الوجود المجرد الواجي ممكنا لافتقاره إلى مميز عرضى هف. فواجب الوجود واحدٌ. ويرد عليه السؤال المذكور.

التاسع ما ذكره صدر المدققين في رسالته لإثبات الواجب. وقد بذل جهدَه لدفع الإيراد المذكور فمهّد مقدمةً هي: أنّ مفهومَ الواجب لذات ليس زائدا عليه، فهو واجب بحت، لا أنّه شيءٌ واجبٌ كالف واجب بخلاف الممكن. فإنّه شيءٌ[538] واجبٌ لغير مثلا سماء واجب وارض واجبة، فالمكنات قابلة لأنْ يقسم بهذا النحو من القسمة بخلاف الواجب فإنّه لو قَبِلَها وكان ألفا واجبا مثلا؛ يحكم العقلُ نّ مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزره؛[539] لم يكن الالف في حد ذاته واجبا. فلا بد أن يوجد سببٌ يصير به واجبا. فذلك السبب إن كان نفسَ /[36و] الالف؛ لزم إيجابُ الشيء لنفسه وهو ممتنع. وإن كان غيرُه؛ لزم أن يكون الالف واجبا لغير، والمفروض أنه واجب الوجود لذات.

535 ق: يفعله.
536 ق: يشتزكان.
537 ر — و.
538 ر — شيء.
539 ق: جزئه.

ومن ثمة ذهب الحكماء إلى أنّ كل ذي ماهيته معلولٌ، وإلى أن الوجود مجردٌ عن الماهية في الواجب، وليس مجرّدا عنها في الممكنات. فإن قلتَ: إذا لم يكن مفهوم الواجب زائدا عليه فإمّا أن يكون جزئه؛ فيلزم تركب الواجب او عينه؛ فيكون ماهية ويلزم أن يكون ذا ماهية وقد مَنَعْتُمْ هذا، قلتُ: نختار أنه عينه ولا يلزم منه أن يكون ماهية. فإنّ كل واحد من المفهومات المحمولة على شيء لمواطاة ذاتيا كان او عرضيا عينه ومتحد معه في نفس الأمر حسب ما حقق في موضعه. ثم قال: اقول لا يجوز تعددُ الواجب وإلا فالتعين الذي به الامتياز. إن كان نفس ذاتهما وذلك ن يكون أحدُهما شيئا واجبا لذات و الآخرُ شيئا آخرَ واجبا لذات؛[540] لزم أن يكون الواجبُ ذا ماهيته، وأن يكون مفهومُ الواجب زائدا على ماهيته وذلك منافٍ للوجوب الذاتي لِمَا عرفتَ في المقدمة. وإنْ كان التعين الذي به الامتيازُ غيرَ الذات؛ فتخصيص أحد التعينين حد الواجبين لا بد له من علةٍ مخصِّصَةٍ، ولا يجوز أن يكون تلك العلةُ ماهيةَ الواجب، لأنه بريءٌ منها، ولا أن يكون شخصُه لامتناع أن يكون الشخص علةً لتعينه ولا الوجوب او الوجود او نظائرهما من الأمور /[37ظ] المشتركة بينهما. لأنّ المشترك لا يجوز أن يكون شخصَ[541] علةٍ للتخصيص ولا أمر آخر، وإلا؛ لزم أن يكون شخصُ الواجب معللا بغيره، لأنّ وجود الشخص موقوفٌ على علةِ تعينه، فلا يكون واجبا لذات ولا يرد على هذا المعلل ما قيل من أنه لم لا يجوز أن يكون حقيقتان مختلفتان يقتضي كلٌّ منهما تعينَه، ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل قول اللازم الخارجي. فيكون كل منهما منحصرا في فردٍ وإنما قلنا لا يرد ذلك، لأنه لو كان كذلك؛ لم يكن شيء منهما موجودا بحتا بل يكون كلٌّ منهما شيئا آخرَ واجب الوجود، ويكون الواجب الوجود قابلا لأنْ ينقسم إلى ماهيته ومفهوم. وذلك ينافي الوجوبَ الذاتي لِمَا عرفتَ في المقدمة انتهى.

اقول أمّا أولا؛ فإنْ أراد بما ذكر في المقدمة من أنّ مفهوم الواجب لذات ليس زائدا عليه فهو واجب بحت آه، أنّ مفهوم الواجب الكلي كما هو وهو[542] المتبادر ليس زائدا عليه[543] بل عينه ذهنا وخارجا فمم. كيف ويلزم منه أن يكون ذاته تعالى كليا، ولم يقل به أحدٌ بل نفسه لم يقل به ايضا على ما هو المصرح فيما نقل عنه بل يلزم عدم وجوده تعالى في الخارج، بناءً

---

[540] ق – والآخر شيئا آخر واجبا لذات.

[541] ر – شخص.

[542] ر – وهو.

[543] ر + فهو واجب.

على أنّ الكليّ إذا وجد؛ فإنما يوجد بوجود أشخاصه لا لاستقلال. فعلى هذا يجوز أنْ يكون المفهوم الكليُّ زائدا على ذاته تعالى في الذهن، كما يزيد عليه المفهوم الكلي للموجود. إذ لا /[37و] س في أن يكون هو تعالى وجودا خاصا متأكدا يعرض عليه مفهوم الوجود والواجب الكليّ بل الأمر كذلك قوله. إذ لو قبل هذه القسمة وكان الفا واجبا؛ يحكم العقل إلى قوله لم يكن الألف في حد ذاته غيرَ مسلَّمٍ. إذ لا يلزم من عدم كونه نفس الكلي عدم كونه نفس فرده الخاص حتى يلزم ما ذكره وإن أراد من مفهوم الواجب الفردَ الخاصَ. وإن كان خلاف المتبادر وهو غير زائد على ذاته تعالى لا في الذهن ولا في الخارج بل عين فيهما؛ فالمقدمة مسلمةٌ لكن لا تجدى نفعا لدليله، لأنه[544] يرد عليه أنه يجوز أن توجد هويتان جزييتان مختلفتان لذات وجودُهما وتعينُها[545] عين ذاتهما. كلٌّ منهما واجبان خاصَّان يقال عليهما مفهومُ الواجب الكلي قولا لازما. قوله: وإلا فالتعين الذي به الامتياز إن كان نفسَ ذاتهما وذلك ن يكون أحدهما شيئا واجبا والآخر شيئا آخرَ واجبا؛ لزم أن يكون الواجب ذا ماهية وأن يكون مفهومُ الواجب زائدا على ماهية. قلنا: فيه نظر. فإنّ كون التعين عينُ ذاتهما، لا يكون بكون أحدهما واجبا لذات إلى آخره بل يكون أحدهما واجبا خاصا والآخرُ واجبا خاصا. وعلى هذا لا يلزم أن يكون الواجب ذا ماهية ولا ز دة الواجب الخاص بل إنما يلزم ز دةُ مفهوم الواجب الكلي، و[546] هو ليس إلا كذلك، وإنْ أراد بمفهوم الواجب في الدليل المفهوم الكلي على /[38ظ] خلاف ما أراد في المقدمة بناءً على هذه الإرادة. فكذلك نقول لا يلزم من كون تعينهما عينُ ذاتهما كون الواجب ذا ماهية. نعم، يلزم ز دة مفهوم الواجب الكلي على الماهية و[547] الاستحالة[548] فيه بل هو كذلك.

العاشر ما ذكره العلامة الدواني في رسالته الجديدة لإثبات الواجب تفصيله: لو تعدد الواجب فإمّا أن يكون امتياز كلٍّ منهما بذاته ن يكون تعينُهما عينَ ذاتهما، ولا يكون للذات ماهية كلية ينضم إليها التعين. ولَمَّا كان تعينهما عينَ ذاتهما؛ فلا يكون مفهومُ واجب الوجود المشترك بينهما نفسَ ذاتهما. لأنّ ما به الاشتراك لا يكون عين ما به الامتياز. فيكون هذا

---

[544] ق: لا.
[545] ق – تعينها؛ ج: تعينهما.
[546] ر – و.
[547] ق ر + لا.
[548] ق ر: استحالة.

المفهوم المشترك بين الذاتين إمّا جنسا ذاتيا لهما او خارجا عرضيا. والأولُ ممتنعٌ للزوم التركيب، فتعين الثاني وهو كونُه عرضيا إمّا فيهما أو في أحدهما مع كونه عينا للآخر. وعلى الأول يلزم، وكونُ مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما لحمل العرضي. وعلى الثاني كونُه محمولا على أحدهما لعرض، وكون أحد الواجبين محمولا على الآخر كذلك. والتوالي كلُّها ممتنعةٌ لأنَّ مفهوم الواجب لذات العارض يكون علتُه الفاعلية نفسَ المعروض. فيلزم في الأولين كونُ كليهما او أحدهما علة لوجوب وجوده، فيلزم الإمكان هف. وفي الثالث كونُ أحدهما علةً للوجوب. وقد َنَ بطلانُه وكون ما هو /[38و] عين مفهوم الواجب محتاجا إلى الآخر لعروضه له فيكون ممكنا هف. وإمّا أن يكون ذلك الامتياز لأمر الزائد على ذاتهما ن يكون كلٌّ من الذاتين كليا ينضم معهما تشخُّصٌ يتحصل به الذات، فإما أن تكون[549] ذلك الأمر المشخص معلولا لماهيتهما أو لغيرها. وعلى الأول فإنْ اتّحدَ ماهيتهما؛ كان التعين مشتركا لِمَا مر، فيمتنع التعدد وهذا خلف مع أنه المطلوب. وإنْ تعددت؛ كان كل منهما شيئا عرض له وجوب الوجود، اعنى الوجودَ المتأكدَ وقد تبين بطلانه. وعلى الثاني يلزم الاحتياج إلى الغير وهذا أفحش استحالة. وأمّا أن يكون امتياز أحدهما بذاته والآخر مر زائد وفساده؛ يعلم مما مر ثم قال معترضا.

فإن قلت على تقدير وحدة الواجب؛ صدق هذا المفهوم عليه عرضي لأن هذا المفهوم أمرٌ اعتباريٌّ، فليس عين ذاته. فإن أردتم؛ يكون الواجب الوجود عينَ ذاته، إنّ هذا المفهوم عينُ ذاته، فهو ظاهر البطلان. وإنْ أردتم أنّ ذاته بذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بخلاف الممكنات. فإنها إنما يصح[550] انتزاع هذا المفهوم منها بسبب ثير[551] الفاعل فيها.[552] فلم لا يجوز أن يكون في الوجود موجودا، إنّ كل منهما بذاته مبدأ لانتزاع هذا. فإنْ قيل المراد الثاني وقد تبين أنّ ما يكون بذاته كذلك لا يكون وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين وجوده /[39ظ] الخاص مغايرا له بل هو أمرٌ بسيطٌ لا يمكن للعقل تحليله إلى شيء ووجوده. فأقول: أنت خبيرٌ نّ العقل ول نظره لا بي عن أن يكون شيئان بسيطان لا يمكنه تحليلُ شيءٍ منهما إلى ماهية ووجوده بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة. ولذلك قيل أنّ في كلامهم ههنا مغالطةٌ، فإنهم حيث ذكروا أنّ وجوده عينُ حقيقته، أرادوا به الأمرَ الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز أن يكون عين ذاته وحيث برهنوا على

---

[549] ر: تكون.

[550] ر: تصح.

[551] ر: ثير.

[552] ر: فيهما.

التوحيد نَّ وجوده عينُ ذاته فلا يمكن اشتراكه. أرادوا به المفهومَ، إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته؛ لم يتم برهانُ التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتهما. ويكون امتيازهما بذاتهما، فيكون كل منهما وجودا[553] خاصا مستغنيا بذاته، ويكون هويةُ كلٍّ منهما ووجوده الخاص به عينَ ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة.

ثم أورد برها آخرَ وقال: لو تعدد[554] الواجب؛ فإمّا أن يتحد الماهية في ذلك التعدد او يختلف. وعلى الأول؛ لا يكون قولُهما على كثيرين مقتضى ذاتهما وإلا؛ لزم أن لا يصدق على فرد واحد فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وهو ممتنع. فإذا تعددت فلا محالة يكون تعددها بواسطة أمرٍ آخرَ غير ذاتهما فيحتاج ح إلى الغير في نشأة وجوده، فلا تكون[555] واجبةً لذات بل ممكنة. وعلى الثاني؛ يكون وجوب الوجود /[39و] عارضا لهما، وكلُّ عارض معلول إمّا لمعروض[556] فقط او بمداخلة غيره، والقسمان طلان. أمّا الأول؛ فلاستلزام كون الشيء علةً لوجود[557] نفسه. وأمّا الثاني؛ فافحش. **قال** الشيخ في التعليقات: وجوبُ الوجود لا ينقسم لحمل على كثيرين مختلفين لعدد وإلا؛ لكان معلولاً. وهذا مجمل ما ذكر ه مفصلا. وهو برهان متين مختصرٌ لا يتأتى عليه ما ذكر ابن كمونة في بعض تصانيفه: أنّ البراهين التي ذكروها إنما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية. وأمّا إذا اختلف؛ فلا بد له من برهان آخرَ، ولم أظفر به إلى الآن انتهى مع بعض ضميمة مني.

اقول: نختار أن الماهية مختلفةٌ. ونقول: إنْ أريدَ بوجوب الوجود وجوبُ الوجود المطلق؛ فعروضه لازمٌ على تقدير كون الواجب واحدا ايضا، ولم يكن ممكنا كما مر، فليكن عند التعدد[558] كذلك. وإنْ أريدَ به الوجوبُ الخاصُّ العين للذات؛ فعروضه على تقدير التعدد مع اختلاف الماهية غير لازم، كما أنه على الوحدة كذلك بل صرحوا ن ذات الواجب تعالى عينُ الوجوب الخاص. فلم لا يجوز أن يكون على تقدير اختلاف الماهية كذلك كما قاله ابن كمونة، لا بد لنفيه من دليلٍ آخرَ، إذ لم ينفه

---

553 ق — وجودا.
554 ر: تعددا.
555 ق: فلا يكون.
556 ق ج ر: المعروضة.
557 ر — لوجود.
558 ق + و.

هذا البرهان ثم لبيان عدم تي ما ذكره ابن كمونة مهد مقدمتين الأولى، أنّ الحقائق لا تقضى[559] من قبل الإطلاقات الفرقية. فقد يطلق في العرف على معنى لفظ يوهم ما لا يساعده البرهان، /[40ظ] ونظيره لفظ العلم فانه في الفقه[560] يُطلق على ما يعتبر[561] عنه في الفارسية بدانستن ودانش. وهما من قبيل النسب ثم البحث الحكمي يقتضي ن حقيقته هو الصورة. وهي قد تكون جوهرا كما في العلم لجوهر بل ربما[562] يكون قائما لعالم بل قائما بذاته كما في علم النفس و سائر المجردات بذاتها بل ربما تكون عين الواجب كعلم الواجب تعالى بذاته. ومنه أنّ الفصول الجوهريةـيُعَبَّرُ عنها لفاظٍ توهم أنّها إضافاتٌ كالناطق والتحقيق، أنّها ليست من النسب والإضافات بل هي جواهرُ. فإنّ جزءَ الجوهر جوهرٌ كما تقدر[563] عندهم الثانية أنّ صِدْقَ المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدإ الاشتقاق به. وإنْ كان عرف الفقه؛[564] يوهم[565] ذلك لكنه خلاف التحقيق.

ثم قال: وبعدها بين المقدمتين نقول: يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى، ووجودُ غيره تعالى عبارةٌ عن انتساب ذلك الغير إليه. فيكون الموجود أعمُّ من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب إليها، وليس معنى الوجود[566] ما يوهمه العرف من أن يكون أمرا مغايرا قام به الوجودُ، بل معناه ما يعبّذر به في الفارسية هست فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا وموجودا بذاته كما أنّ الصورة[567] المجردة إذا قامت بنفسها؛ كانت علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعقول.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون /[40و] هناك هويتان يكون كل منهما واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا؟ **قلت**: يكفي في دفعة تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة. إذ قد علمت أنه لو كان

---

559 ر: يقتضي.
560 ق ج: اللغة.
561 ج: يعبر.
562 ر + لا.
563 ج ر: تقرر.
564 ق ج ر: اللغة.
565 ق: توهم.
566 ق ر: الموجود.
567 ر + و.

كذلك؛ لكان عروض هذا المفهوم لهما إما معللا بذاته فيلزم تقدمه لوجود على نفسه او بغيره فيكون أفحش. وقد تحقق وتقرر أنّ ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو ممكن. فإذا وجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته. وإذا تمهّد ذلك؛ ظهر أنّه لا يجوز أن يكون هويتان، كلٌّ منهما وجودٌ قائم بذاته واجبٌ لذاته. إذ ح يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما. فيلزم المفاسد المذكورة بل نقول نظر في نفس الوجود المعلوم بوجهٍ ما بديهة، فأدّا البحث إلى أنه أمرٌ قائمٌ بذاته هو الواجب ومحصله، إ ّ نظر في الوجود المشترك بين الموجودات فعلِمْنا أنّ اشتراكه ليس اشتراكا عروضيا بل اشتراكا من حيث النسبة. فظهَر أنّ الوجود الذي ينسب إليه جميعُ الماهيات أمرٌ قائمٌ بذاته غير عارض لغيره واجب انتهى ملخصا.

اقول: كفايةُ المقدمات السابقة واللاحقة في دفعه مم. إذ مفهومُ واجب الوجود، وكذا مفهوم الموجود المطلقين مفهومٌ عامٌّ بديهيٌّ اعتباريٌّ لا يصلح أن يكون ذاتيا لشيء من الوجودات،[568] فيكون عرضيا لِمَا عرض له فكما أنهما عرضيان[569] على تقدير التعدد. كذلك على تقدير الوحدة. قوله: لو كان كذلك؛ لكان /[41ظ] عروض او. قلنا: عروضُه لهما معللٌ بذاتهما، ولا يلزم تقدمُهما لوجود على نفسهما بل تقدم الوجود والوجوب[570] الخاصين اللذين هما عينُ ذاتهما. كما أنّ عروضَه لذاته تعالى على تقدير الوحدة معللٌ بذاته تعالى، ولا يلزم تقدمُه لوجود على نفسه. قوله: بل نقول:[571] إذا تمهد ذلك؛ ظهر أنه لا يجوز أن يكون هويتان إلى قوله، فيلزم المفاسد. قلنا: قد عرفتَ عدمَ ظهوره وعدمَ لزوم المفاسد قوله بل نقول إلى قوله وأنت خبيرٌ حاصلُه أن البحث والنظر أدّا إلى أن نفسَ الوجود المعلوم بوجه ما بديهةُ المشترك بين الموجودات أمرٌ قائم بذاته، هو الواجب ليس بعارض بشيء[572] من الماهيات بل اشتراكها فيه من حيث النسبة. وبهذا[573] ظهر أن الوجود الذي ينسب إليه جميعُ الماهيات أمرٌ قائمٌ بذاته غيرُ عارضٍ[574] لغيره واجبٌ. وفيه إ لا نسلم صحةَ البحث والنظر و ديتهما إلى أنّ الوجود المشترك بين الموجودات هو الواجب فقط، لجواز أن لا يكون كذلك. كيف والوجودُ المعلومُ بوجه ما بديهةٌ إمّا

---

[568] ج: الموجودات.
[569] ق: عرضيا.
[570] ر: الوجود والوجوب.
[571] ق ر — بل نقول.
[572] ر: لشيء.
[573] ر: بهذه.
[574] ر — هو.

الكون في الأعيان المطلق او مطلق مبدإ الآ ر. وكلاهما ليسا عين الواجب. أمّا الأول؛ فلأنّه أمرٌ اعتباري. فكيف يكون عينه بل هو لا يمكن صدقه على موجود ما فضلا عن العينية. وأما[575] الثاني؛ فلأنّ الواجب فردٌ خاصٌّ جزئي، ومطلقُ مبدإ الآ ر كليٌّ عرضي صادقٌ عليه، فليس عينه[576] وأمّا الوجودُ الخاص؛ فكون هذا عين الواجب مسلمٌ، واشتراك الموجودات /[41و] فيه فقط. وإن كان من جهة[577] الانتساب؛ مم، إذ لابن كمونة أن يقول ايضا: يجوز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتهما ممتازان بذاتهما ينسب بعض الموجودات إلى أحدهما، وبعضُها إلى آخر، لا بد لنفي هذا من البرهان. فعُلِم أنه لم يندفع بهذا ايضا. ولو سُلِّم اندفاعُه؛ فانما يندفع عما ذهب إليه المتألهون دون ما ذهب إليه غيرُهم.

فاقول: يمكن أن يقال في دفعه عن كل مذهبٍ من مذهبي الحكماء المشائين والمتألهين، أنه قد ثبت في براهين إثباتِ الواجب الوجود لذات، أن الواجب الوجودَ لذات هو العلةُ الفاعلية لمجموع الممكنات.[578] وقرّر في موضعه أنه موجبٌ لذات على رأيهم. فح لو تعدد الواجب ن يوجد هويتان مختلفتان؛ يكون تعينُ كلٍ منهما عينَ ذاتهما مشتركين في مفهوم الواجب الوجود لذات المقول على كل منهما على سبيل قول اللازم الخارجي، فإما أن يكون وجودُ جميع الممكنات بكل منهما إيجا او بمجموعها[579] كذلك والتوالي كلها طلة. أما الأول؛ فلامتناع توارد العلتين المستقلتين، وأما الثاني؛ فللزوم العجز المستلزم للإمكان، وأما الثالث؛ فلاستلزامه عجزَ الآخر مع الترجيح من غير مرجّح.

لا يقال: يجوز أن يكون الآخرُ واجبا لذات، ولم يتقيد لإيجاد لأنه يدفعه قضيةُ الإيجاب. **فإن قلت** لعلةٍ موجبٍ بمعنى أنه لو صدر منه شيء؛ لَصدر لإيجاب لا لاختيار. **قلنا**:[580] فيكون موجبا فرضيا كالتشريك[581] الممتنع لا لفعل. ومرادُهم من /[42ظ] الموجب هو الموجب لفعل على أ نقول إما أن يمكن صدورُ شيء منه او لا. فإن صدَرَ؛ فالصادر إمّا ما هو الصادر عن الأول فيلزم ما يلزم على الشق الأول او غيره فمجموعُ ما صدر من الأول. وذلك الغيرُ ممكنٌ موجودٌ، لا

---

[575] ق – أما.

[576] ق – فليس عينه.

[577] ر + الا.

[578] ق – الممكنات.

[579] ر: بمجموعهما.

[580] ق – لا لاختيار قلنا.

[581] ج: كالشريك.

بد له من موجدٍ مستقلٍ. فإن كان كلا[582] منهما فمَعَ كونه خلافُ المفروض؛ يلزم ما يلزم على الأول. وإن كان مجموعها؛[583] يلزم عجزُهما. وإن لم يمكن؛ فيكون أدنى من الممكنات لشدة عجزه من عجزها فلا يكون واجبا بل ولا ممكنا والذي ذكر مع كونه في نفسه برها مستقلا لاثبات المدعى لان نفي الإيجاد الذي هو لازمٌ لذات الواجب على مذهبهم يدل على نفي الملزوم قطعا. يندفع به السؤال المذكور عن أكثر البراهين المذكورة يراده ابطالا لسنده. وأما المتكلمون؛ فالتوحيد عندهم عبارةٌ عن اعتقاد عدم النظير له في الذات عند محققيهم، ووجوبُ الوجود و[584]الخالقية والمعبودية عند الكل، ويبرهن على الأول بوجهين.

الأول ما ذكر[585] في شرح المقاصد الحق أنّ الواجب تعالي يخالف الممكنات في الذات والحقيقة. إذ لو تماثلا وامتاز كل عن الآخر بخصوصيته؛ فمثل الوجوب والإمكان. أمّا أن يكون من لوازم الذات؛ فيلزم اشتزاك الكل فيه او الذات مع الخصوصية؛ فيلزم التزكب المنافي للوجوب الذاتي. نعم، يشارك ذاتُه ذاتَ الممكنات بمعنى أن مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه، /[42و] وما يقوم به غيرُه صادقٌ على الكل صدق العارض على المعروض. كما أن وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما لحقيقة يشتزكان في مطلق الوجود الواقع عليهما، ووقوع لازم خارجي غير مقوم[586].

ثم قال: فإن قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب؟

قلنا: لأن المتصف لوجوب[587] والمقتضى للوجوب هو الماهيةُ المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها انتهى[588]. ويرد عليه أنه يجوز أن يكون من لوازم الذات المتعين قوله فيلزم التزكيب. قلنا: مم فإن تعيّن الواجبُ أمر عدمى زائد على حقيقته

---

[582] ج: كل.
[583] ر: مجموعها.
[584] ق – و.
[585] ر: ذكره.
[586] ر: مقدم.
[587] ر: لوجود.
[588] ق – انتهى.

تعالى غير داخل في هويته تعالى عند المتكلمين على ما هو الظاهر من كلامهم، وقرّر في موضعه والتشخص[589] المعين معروضه فلا يلزم التركيب.

الثاني لو شاركه غيره في الذات؛ لخَالفه في التعين، وذلك التعينُ ليس مقتضى ذاته تعالى ولا مقتضى لازمِه، وإلا لم يوجد غيره تعالى من أفراد تلك الحقيقة هف، مع أنه المطلوب. فتعين اسناده إلى أمرٍ منفصلٍ فيلزم احتياجه تعالى في تعينه إلى الغير فيكون ممكنا وهو ممتنع. فتعين أنه تعالى لا مشارِكَ له في ذاته. ويبرهن على الثاني ببعض وجوه الحكماء، ولنورد الأول منه ليقاس غيرُه عليه[590]. وهو أنه لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كلٌّ منهما واجبُ الوجود لذاته، لأن حقيقة الواجب إما أن يقتضي لذاته التعين الزائد عليها او لا. فإن اقتضت؛ كانت منحصرةً /[43ظ] في شخص هف، مع أنه المطلوب. وإن لم تقض[591] لذاته التعين؛ يكون واجبُ الوجود محتاجا في تعينه إلى غيره؛ فيكون واجب الوجود[592] واجبا بل ممكنا هف. ولا يرد سؤال ابن كمونة على ظاهر مذهبهم، فإن مَدَارَ هذا الإيراد على كون التعين عين الذات. وهم لا يقولون به على ما هو الظاهر من كلامهم. وأمّا على التوفيق الذي ذكر انفا؛ فيرد ويمكن دفعُه نه لو كان كما قاله وقد ثبت أنّ الواجب الوجود لذات هو العلة الفاعلية لمجموع الممكنات فوجود مجموع الممكنات إما أن يكفي فيه تعلقُ قدرةِ كلٍّ منهما وارادته او لا يكفي تعلق قدرة شيء منها[593] وارادته او يكفي تعلق قدرة أحدهما فقط، وإرادته فعلى الأول؛ يلزم احتماع المؤثرين التامين على معلول واحد، وعلى الثاني؛ يلزم عجزهما لأنه لا يمكن لهما التأثير إلا شتراك الآخر وعلى الثالث؛ لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الـّهًا. لا يقال: إنما يلزم العجز[594] إذا انتفى القدرة على الإيجاد لاستقلال، أما إذا كان كل منهما فإذا على الإيجاد لاستقلال ولكن اتفقا على الإيجاد لاشتراك فلا يلزم العجز كما أن القادرين على حمل خشبةٍ لانفراد قد يشتركان في حملها. وذلك لا يستلزم عجزهما لأن إرادتهما تعلقت لاشتراك. وإنما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لأ نقول تعلق إرادةُ كلٍّ منهما. إن كان كافيا؛ لزم المحذور الأول. /[43و] وإن لم يكن كافيا؛ لزم المحذور الثاني.

---

[589] ر: المتشخص.

[590] ر: عليه غيره.

[591] ق ر: لم تقتض.

[592] ق ج ر + المتعين معلولا للغير فلا يكون ما فرض واجب الوجود.

[593] ر: منهما.

[594] ر + إذا العجز.

والملازمتان بنيتان لا تقبلان[595] المنع. وما أوردْتُم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية. إذ في هذه الصورة؛ ينقص ميلُ كل منهما من الميل الذي يستقل في الحمل قدر ما يتم لميل الصادر من الآخر حتى ينتقل الخشية بمجموع الميلين، وليس كل واحد منهما بهذا القدرة[596] من الميل فاعلا مستقلا. وفي مبحثنا هذا ليس المؤثرُ إلا تعلق الإرادة والقدرة، يعني تعلق كمن على وفق الإرادة لمراد ولا يتصور الز دة والنقصان في شيء منهما. فإن قلت: الذي ذكر برهان[597] ذكر العلامة الدواني اثبا للتوحيد في الخالقية وكلامنا في التوحيد[598] في وجوب الوجود. قلنا: إن سلمت؛ دفع ما ذكره ابن كمونة بهذا وكونه مثبتا للتوحيد في وجوب الوجود فلا مساغ لسؤالك. وإن لم تسلمهما؛ فلا بد لك من مناقضة او نقض أو معارضة. فعين أحدهما حتى نتكلم عليه هذا. ولو ذهبنا إلى التوفيق الذي ذكر سابقا؛ يكون جميع براهين الحكماء على توحيد الوجوب براهين للمتكلمين سوى ما ذكره الشيخ الإلهى الشهرزورى والصدر الشيرازي. فإنك قد عرفت عدم تمامهما.[599]

ويبرهن على الثالث بما مر وبرهان التمانع تقريره لو أمكن إلٰهان صانعان قادران على الكمال؛ لَأمكن إرادة أحدهما حركة جسم في أن معين. فلا يخلوا إما أن يمكن[600] للآخر إرادة سكونه في هذا الآن او لا. وكلاهما محالٌ. أما الأول؛ فلأنه لو فرض؛ تعلق إرادته به في هذا الآن /[44ظ] لإمكان كل من الحركة والسكون. وكذا تعلق[601] الإرادة بكل منهما. إذ لا منافاة[602] بين الإرادتين، فإما أن يقع مرادهما او لا. والأولُ محالٌ لاستلزام اجتماع التنافيين في أن واحدا في محل واحد، والثاني لا يخلوا إما أن يقع مراد أحدهما دون الآخر او لا يقع مراد كل منهما. وكلاهما ممتنعٌ أما الأول؛ فلاستلزامه النزجيح من غير مرجح وعجز من لم يقع مراده. وأما الثاني فلاستلزامه عجز الإلهين الموصوفين بكمال القدرة. وأما الثاني وهو عدم إمكان إرادة الآخر سكونه في هذا[603] الآن، فلأنه يستلزم عجزَ الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه، اعنى إرادة السكون،

---

[595] ق: لا يقبلان.

[596] ج: القرر.

[597] ر — ذكر برهان.

[598] ر — التوحيد.

[599] ر: تمامهما.

[600] ق — يمكن.

[601] ر + الا.

[602] ق: منافات.

[603] ر: هذه.

ولا ينتقض هذا البرهان يتعلق إرادته تعالى عدام ما أوجبه ذاته من صفاته، ولا يتعلق الإرادتين[604] من مريدٍ واحدٍ، لأنه لا يمكن تعلقُ الإرادة بخلاف مقتضى الذات ولأن تعلق الإرادتين لضدين من مريدٍ واحدٍ ممتنعٌ. وكذا لا يمنع المقدمة الأخيرة، اعنى قولنا. وأما الثاني فلأنه يستلزم عجزَ الآخر لا نسلم أن مخالفة أحدهما للآخر وإرادة ضد ما أراده ممكنةٌ حتى يكونَ عدمُ القدرة عليها عجز[605] او ذلك لأن الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرطٍ، ككون الجسم في هذا الخير حالَ الكون في خير آخر. لأنه[606] الممكن في ذاته ممكنٌ على كل حالٍ ضرورةَ امتناع الانقلاب، والممتنع فيما ذكرتم من تخير الجسم هو الاجتماع. اعنى كونه /[44و] في آن واحد في خيرين. فكذا ههنا يمتنع اجتماع الإرادتين، وهو لا ينافي إمكان كل منهما، فتعين أن يكون لزوم المحال من وجود الالهين. وإن أورد المنع نه لِمَا كان كلٌّ منهما عالما بوجوه[607] المصالح والمفاسد. فإذا عَلِمَا المصلحة في أحد الضدين؛ يجوز أن يتوافقا في الإرادة بحيث يستحيل اختلافهما فيه. فيجاب ن الإرادة ليست بعةً للمصلحة وجو بل لأنها لو تبعت لها وجو ؛ لكان الواجب موجبا لا مختارا والمتكلمون أبطلوا الإيجاب، ولو سُلِّمَ كونُها بعةً لها نفرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح. ولئن استندت المنع بجوز أن يكون ذاتهما يقتضي الاتفاق، أبطلناه نه يستلزم العجز والأدلّة المذكورة على أنه تعالى واحدٌ في وجوب الوجود والخالقية، لا يمكن التعددُ فيهما براهينُ عقليةٌ، و[608] تقريرُ الاستدلال السمعي فيهما هو أنّ وحدته تعالى فيهما منصوصٌ عليها[609] في الكتاب المجيد، وكلُّ ما هو منصوصٌ عليه في الكتاب المجيد فهو حقٌّ، فوحدتُه تعالى حقٌّ وكذا أنّ وحدته تعالى فيهما مجمعٌ عليها[610] بين الأنبياء صلوات تعالى على نبينا وعليهم. وكل مجمع عليه بين الأنبياء حقٌّ. فوحدته تعالى فيهما حقٌّ. وهذا ما ذهب إليه جمهور المتكلمين وتبعهم القاضي البيضاوي، وصرح به في الطوالع، وقال نور مرقده في سورة الأنبياء في تفسير قوله تعالى: هذا ذكرُ مَنْ معي وذكرُ مَنْ قبلي التوحيد لما /[45ظ] لم يتوقف على صحته بعثة الرسل وانزل[611] الكتب؛ صحَّ الاستدلال

---

[604] ر + بعدين.

[605] ر: عجز .

[606] ق: لأن.

[607] ر: بوجود.

[608] ر + يستدل عليهما لسمع.

[609] ر: عليهما.

[610] ر: عليهما.

[611] ج ر: إنزال.

فيه لنقل. وقال بعده في هذه السورة في تفسير قوله تعالى: قل إنما يوحى إلى إنما إلٰهكم إلهٌ واحدٌ فهل أنتم مسلمون. وقد عرفت أنّ التوحيد مما يصح إثباته لسمع، وخالفهم فيه ابو هاشم وابن التلمسانى وصاحب الكشف ومن تبعهم.

وقال صاحب الكشف معترضا على جمهور المتكلمين: أنّ التعدد يستلزم الإمكانَ على ما لخّص في موضعه، وما لم يعرف أن   تعالى واجبُ الوجود لذاته خارجٌ عن جميع الممكنات لم يتأت إثبات البعثة والرسالة. **اقول** توضيحه معرفة أن الرسالة اي كون الإنسان مبعو من الواجب الوجود لذات إلى الخلق لتبليغ الأحكام إليه حقة[612] يتوقف[613] على معرفة أن تعالى المرسل واجبُ الوجود لذات خارجٌ عن جميع الممكنات، أي غيرُ ممكنٍ. إذ لو لم يعلم هذا؛ لَاحتمل أن يكون ممكنا فلم يعلم أنّ الرسالة حقة، لأنها إنما تكون من الواجب لذات لا من غيره. ومعرفةُ أن   تعالى المرسل واجبُ الوجود لذات خارجٌ عن جميع الممكنات، تتوقف على معرفة أنه تعالى واحدٌ غيرُ متعددٍ. إذ لو لم يكن[614] واجبا لذات بل ممكنا على ما لخص في موضعه؛ فلم يعلم أن الرسالة حقة. فمعرفة أن الرسالة حقة متوقفة على معرفة أنّ واجب الوجود لذات واحدٌ. فلو أثبتْ كونَه واحدا[615] لرسالة؛ لزم الدور. فإثبات الوحدة[616] لرسالة /[45و] ليس بصحيح.

اقول لا نسلم أن معرفة أنّ   تعالى المرسل واجبُ الوجود لذات خارجٌ عن جميع الممكنات، تتوقف على معرفة أنه واحدٌ. كيف ووجوبُ الوجود إما أمرٌ وجودي عينُ الذات كما ذهب إليه الحكماء او أمرٌ اعتباريٌّ على ما ذهب إليه المتكلمون. فإن كان الأول؛ يكون الوحدة صفةً له، ومعرفةُ صفةِ الشيء هي المتوقفة على معرفته لا العكس.

فإن قلت: وجوبُ الوجود وإن كان عينَ الذات كالوجود لكن الوجوب[617] المطلق كالوجود المطلق ليس عينه بل الوجوب[618] الذي هو عين الذات يقتضى عروضَه له كما يقتضى الوجود الذي هو عين الذات عروض الوجود المطلق له كما بين،

---

[612] ر – حقة.

[613] ر: تتوقف.

[614] ق ج ر – واحدا بل متعددا لم يكن.

[615] ر + ما.

[616] ر: الوحدت.

[617] ق: الوجود.

[618] ر: الوجود.

والوحدة إنما هي[619] صفةٌ للخاص الذي هو عينُ الذات لا للمطلق، فمعرفتُها لا نتوقف[620] على معرفة عروض المطلق الغير الموصوف بل على معرفة الخاص الموصوف العين بل معرفة كون المطلق صفةً للخاص العين تتوقف على معرفة كون الخاص واحدا.

قلت: التوحيد عند الحكماء القائلين بعينية الوجوب لذات له عبارةٌ عن اعتقاد انتفاء الشريك له في الوجوب لذات.

قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد مرجعُ التوحيد عندهم إلى وحدة الواجب بذاته لا غير انتهى. واعتقادُ أنه اي الوجوب لذات الذي هو عينُ الذات مقتضٍ لعروض الوجوب المطلق له متصفٌ به، لا نسلم توقفَه على اعتقاد أنه واحدٌ في وجوب الوجود /[46ظ] لذات بل المسلم توقف اعتقاد أنه واحدٌ في الوجوب لذات على اعتقاد أنه واجبُ الوجود لذات. إذ لو لم يعتقد أنه واجبُ الوجود لذات متصفٌ به لا يمكن أن يعتقد أنه واحدٌ فيه، لأنه على هذا التقدير يحتمل عند العقل أن لا يكون وجوبُ الوجود صفةً له. ومع بقاء هذا الاحتمال كيف يمكن اعتقاد انه واحد في صفة وجوب الوجود الغير المعلوم كونها صفة له. فمعرفة انه واحد في وجوب وجود[621] لذات متوقفة على معرفة انه واجب الوجود لذات. فلو توقف الثانية على الأولى؛ لكان دورا، فالثانية لا تتوقف على الأولى. قوله في التوضيح: إذ لو لم يكن واحدا بل متعددا؛ لم يكن واجبا لذات بل ممكنا. قلنا: لا يستلزم توقف معرفة أنه تعالى واجبُ الوجود على معرفة أنه تعالى واحدٌ، بل إنما يستلزم كون الوحدة لازمةٌ لوجوب الوجود لذات. ومنه لا يلزم توقف معرفة وجوبه لذات على معرفة وحدته على ما لا يخفى. وإن كان الثاني؛ فنقول ايضا لا نسلم أن معرفة أن   المرسل واجبُ الوجود لذات خارجٌ عن جميع الممكنات، تتوقف على معرفة أنه واحدٌ في وجوب الوجود لذات بل معرفة أنه[622] تعالى واحدٌ فيه هو المتوقف على معرفة أنه تعالى واجبُ الوجود لذات متصفٌ به لما مر. قوله: إذ لو لم يكن واحدا إلى آخره. قلنا: قد عرفت ما فيه هذا. فإن قلت ما ذكرت من الجواب إنما يتأتى إذا قرر كلامه رحمه   استدلالا على عدم /[46و] صحة إثبات الوحدة لسمع. وأمّا إذا قرّر مناقضةً لدعوى صحةِ إثبات التوحيد لسمع راجعةً إلى دليلها المذكورين ن يكون حاصلُها إ ّ لا نسلم أنّ هذين الدليلين يستلزمان الدعوى.

---

[619] ر: هي.
[620] ر: تتوقف.
[621] ق ج: وجوده.
[622] ر – أنه.

كيف ولو كان التوحيد مثبتا جماع الأنبياء والنص الكريم؛ لزم الدور لأنّ معرفة حقية إجماع الأنبياء والنص الكريم تتوقفُ على معرفة أنّ المرسل واجبُ الوجود لذات خارجٌ عن جميع الممكنات لِمَا مر في التوضيح. ومعرفةُ أن المرسل واجبُ الوجود لذات خارجٌ عن جميع الممكنات، تتوقف على معرفة أنه واحدٌ كما سبق فيه. فمعرفةُ حقية إجماع الأنبياء والنص الكريم تتوقف على معرفة أن الواجب تعالى واحدٌ. فلو أثبت التوحيد جماعهم صلوات على نبينا وعليهم والنص الكريم؛ لزم الدور. قلت: لا احتمالَ للدور لعدم احتمال توقفِ معرفةِ وجوبِه لذات على معرفة وجوبه لذات[623] على معرفة وحدته. إذ الأمر لعكس. فاندفع المناقضة ايضا. وعلم صحة إثباته لسمع على ما ذهب إليه جمهور المتكلمين[624]. هذا ما لاح لي في توضيح كلام[625] المعترض ودفعه.

وأما ما قال بعض المدققين في دفعه مِن أنه إن[626] أراد أنّ التعدد؛ يستلزم الإمكان لزوما بينا فظاهر أنه ليس كذلك. وإن أراد مطلقَ الاستلزام؛ فهو غيرُ بتٍ ايضا، وما استدلوا به عليه مقدماته مدخولة /[47ظ] على ما عرف، وعلى تقدير التسليم فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف عليه. فإنه ثبَتَ لخروج عن نِظام السلسلة لا عن جميع الممكنات لاحتمالِ أنْ يتعدد السلاسل ففيه بحث من وجوه. الأولُ أن المقدمات التي استدل بها على استلزام التعدد للإمكان وإنْ كانت مدخولةً، لكنه مدفوعٌ كما مر مع أنك قد عرفت أنه لا خلافَ لا حدَّ في صحة إثباته لدليل العقلي والإمكان، قد لزم على بعض شفوق[627] تقدير التعدد في جميع الأدلّةِ الحكمية والكلامية العقلية. فكلام الكشف يحتمل أن يكون إلزاما لهم، ويكون مرادُه بقوله على ما لخّص في موضعه على ما لَخّصتم في موضعه، واعترَفْتم به الثاني أن ما يُفهم من ظاهر كلامه فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف عليه اي التوحيد. فإنّه ثبَتَ لخروج عن نِظام السلسلة لا عن جميع الممكنات لاحتمالِ أن يتعدد السلاسل مِن أنه لو لم يثبت وجوبُ وجوده لخروج عن نظام السلسلة واحتاج إلى الخروج عن جميع الممكنات؛ لزِم أن يكون العلم بوجوبه تعالى موقوفا على معرفة وحدته تعالى فاسدٌ. إذ قد عرفت أنّ معرفةَ وجوبِ جودِه تعالى وخروجه عن جميع الممكنات

---

[623] ر – على معرفة وجوبه لذات.

[624] ق: المتكلمون.

[625] ر: الكلام.

[626] ق – إن.

[627] ر: شقوق.

لا تتوقف على معرفة وحدته، والثالث أن المفهوم منه ايضا من أن وجوبَ وجوده تعالى لم يثبت لخروج عن جميع الممكنات، لأن احتمال تعددِ السلاسل يمنعه طل. فإنّ هذا الاحتمال لا يمنعه. إذ نقول على تقدير /[47و] تعددها مجموعُ السلاسل الممكنة الموجودة متناهيةٌ كانت او غيرُ متناهية محتاجٌ إلى موجدٍ مستقلٍ به يجب وجودُ المجموع. وذلك الموجد لا يمكن أن يكون نفسُ المجموع ولا جزئه لِمَا مر، فتعين أن يكون خارجا عنه والموجود الخارج عن مجموع السلاسل الغير المتناهية[628] واجبُ الوجود لذات فثبت المطلوب. وأما إثباته لخروج عن نظام السلسلة ن يقال: لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا ثبت المطلوب وإلا يكون ممكنا فله علة. وتلك العلة على تقدير إمكانها تحتاج إلى علةٍ، فإما أن يدورَ او يتسلسل. وعلى التقديرين فالمجموع بدون الهيئة ممكنٌ موجودٌ يحتاج إلى علة بها يجب وجودُه. وتلك العلةُ ليست نفسُ المجموع ولا جزؤه. فثبت أنه خارجٌ والموجود الخارج عن نظام السلسلة واجبُ الوجود لذات، فثبت المط فغير مسلم. ويرد عليه أن الخارج عن نظام السلسلة لا يلزم أن يكون واجبا لذاته لجواز أن يكون ممكنا آخرَ لم يدخل في نظامها. ولو نقل الكلام إليه؛ لزم سلسلة أخرى، فالكلام في مجموعها كالكلام في الأول. وهكذا إلى غير النهاية فلا يلزم المط[629]، ولقوة هذا الإيراد وعدم قبول الدفع اضطروا في الجواب عنه إلى نقل الكلام إلى أن مجموع الممكنات إما سلسلةٌ واحدةٌ أو سلاسلُ متناهية[630]. وعلى كل تقديرٍ فعلته إما نفسه وجزؤه او خارجٌ عنه وإلا ولأنّ طلان فتعين الثالث.

فتبين بهذا التقرير[631] /[48ظ] أن إثبات وجوبه تعالى بمجردِ الخروج عن نظام السلسلة ليس يمكن، فظهَر فسادُ ما فُهم[632] من ظاهرِ[633] كلامه رحمه . وقال ابن التلمسانى أن معرفة حقية[634] الرسالة متوقفةٌ على معرفة أن الأمر الخارق الظاهر على يد مدعيها لا يقدر[635] عليه غير تعالى. إذ لو لم يكن لنا علم ينفي فاعلية الغير؛ لم يكن لنا علم به[636]، لم يكن هذا الأمر

---

[628] ر + والمتناهية.

[629] ر: المطلوب.

[630] ق ر + أو غير متناهية.

[631] ر: التقريران.

[632] ر + من فهم.

[633] ج – ظاهر.

[634] ر: حقيقة.

[635] ر: تقدير.

[636] ق ج: نه فعل تعالى وإذا؛ ج – نه فعل تعالى وإذا لم يكن لنا علم به؛ ر + نه فعل تعالى وإذا.

الخارق دالا على صدقه دلالة عقلية زلا منزلة قوله: صدقت فلم يعلم حقية الرسالة ومعرفة أن هذا الخارق لا يفعله غير تعالى موقوفةٌ على معرفة أنه تعالى واحدٌ، فمعرفة حقية الرسالة موقوفةٌ على معرفة وحدانيته تعالى. فلو عرفت الوحدانية بها؛ لزم الدور. اقول: توقف معرفة حقية الرسالة على معرفة أن هذا الأمر الخارق لا يقدر عليه غيرُ غيرُ مسلم لجواز أن يعلم حقيتها[637] بخلق علما ضرور في قلب العبد. ولو سلّم؛ فلا نسلم توقف معرفة أن هذا الخارق لا يفعله غير تعالى على معرفة أنه تعالى واحدٌ لجواز أن يحصل المعرفة الأولى مع اعتقاد تعدد الإلٰه كما دفع من النصارى. ولئن قررت كلام التلمسانى منعا لِمَا قالوا من أن العلم بحقية الرسالة لا يتوقف على التوحيد مستندا بما ذكر. قلنا في جوابه: لا احتمال للزوم الدورُ لعدم احتمال التوقف. وقال بعضهم: الشرع يتوقف على التوحيد لأنه لولا التوحيد؛ لم يكن إثبات الشرع. إذ يتأتى المنكر[638] الشرع أن يقول هذا ليس شرعا في حقي. لأنه ليس من إلٰهي، وأجيبَ نه /[48و] يمكن إثبات أنه شرع في حقه ظهار المعجزة أنه من آلهة، ولنا شبهة نرجوا حلَّها من فضلاء الزمان وهي أنه كيف جوَّز المتكلمون إثبات الوحدانية لدليل السمع[639] مع أنها من المطالب التي يطلب فيها اليقين والدليل السمعي عندهم لا يفيد إلا الظنّ. ولو أجيب ن الحق إفادته اليقين في بعض المواضع على ما في المواقف وشرح المقاصد. فنقول كلامي ليس مع المجوزين بل مع غيرهم. واعلم أنه كما أن المتكلمين سوى المعتزلة حصروا الخالقية لجميع الموجودات من أفعال العباد وغيرها فيه تعالى كذلك الحكماء كلهم حصروا إيجادَها فيه تعالى على ما صرح الشيخ الرئيس والإلٰهي والإمام الرازي والمحقق الطوسي في مواضع من كتبهم.

ويبرهن على الرابع لكتاب المجيد. فإنه تعالى نَهَى عن العبادة بغيره تعالى، قال تعالى: ولا يشرك بعبادة ربه أحدا وقال تعالى: أ تعبدون ما تنحتون؟ و خلقكم وما تعملون و نعقاد إجماع جميع الأنبياء على دعوة المكلفين[640] إلى التوحيد.

اقول: يمكن أن يستدل عليه عقلا نّ العبادة الصادرة من[641] العباد إمّا أن يكون لكون المعبود مستحقا لذات ن يكون معبودا كما هي طريقة الخواص، وإما أن تكون لدفع الضارّ وجلبِ المنافع كما هي طريقة العوام ولِمَا لم يكن غير تعالى

[637] ق – حقيتها.
[638] ج: لمنكر.
[639] ر: السمعي.
[640] ق – المكلفين.
[641] ر: عن.

مستحقا لذات، لأنّ يعبد لضرورة ولا ضارّ او ضارًّا ولا فعا، لأنّ الأفعال كلّها مخلوقة له تعالى[642] يتصور ان يكون[643]

غيره تعالى معبودا فانحصر المعبودية فيه تعالى.

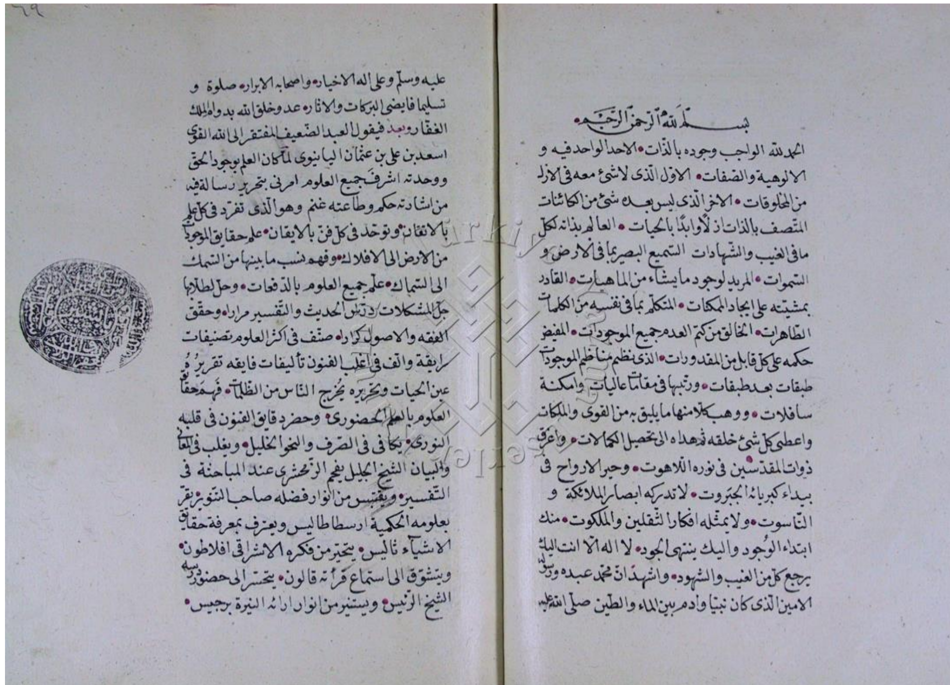


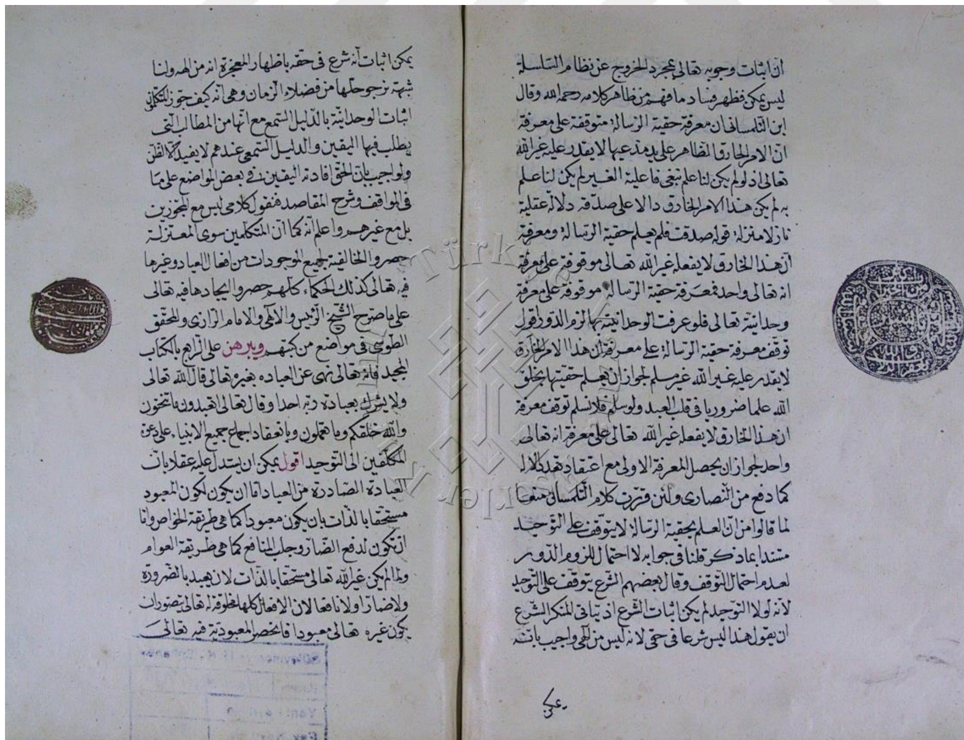
[642] ق ج ر + فلم.

[643] ق – يكون.

EKLER

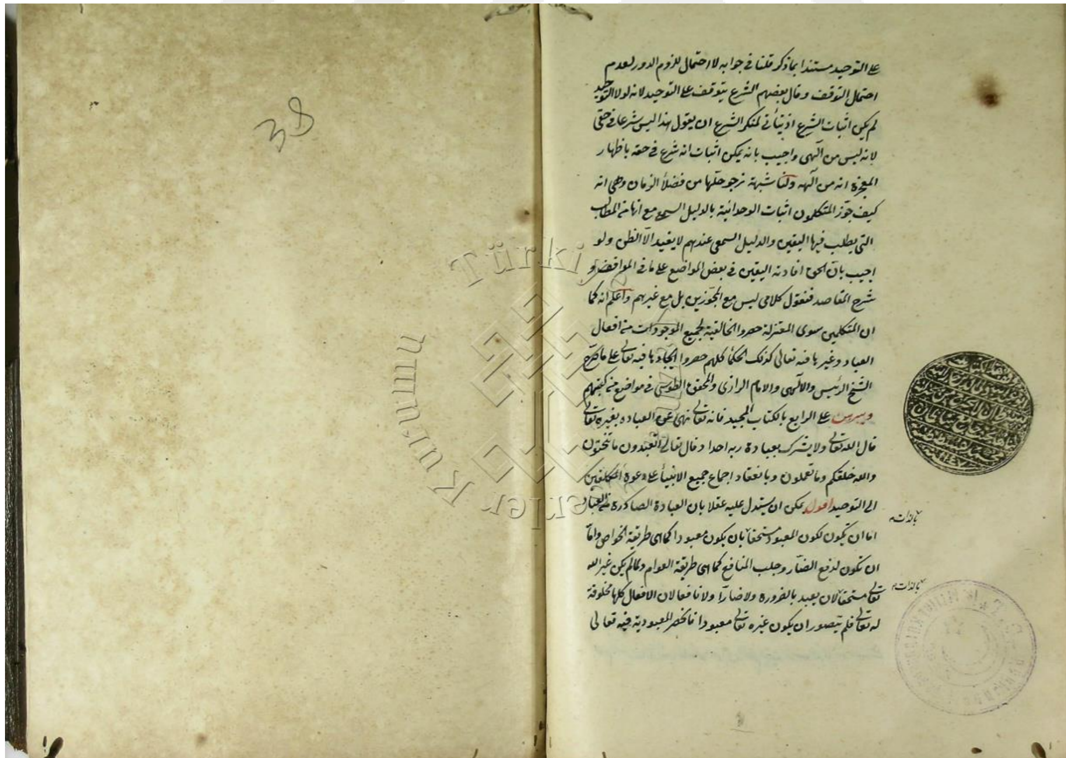
Ek 1: Hacı Beşir Ağa Nüshası İlk ve Son Sayfaları



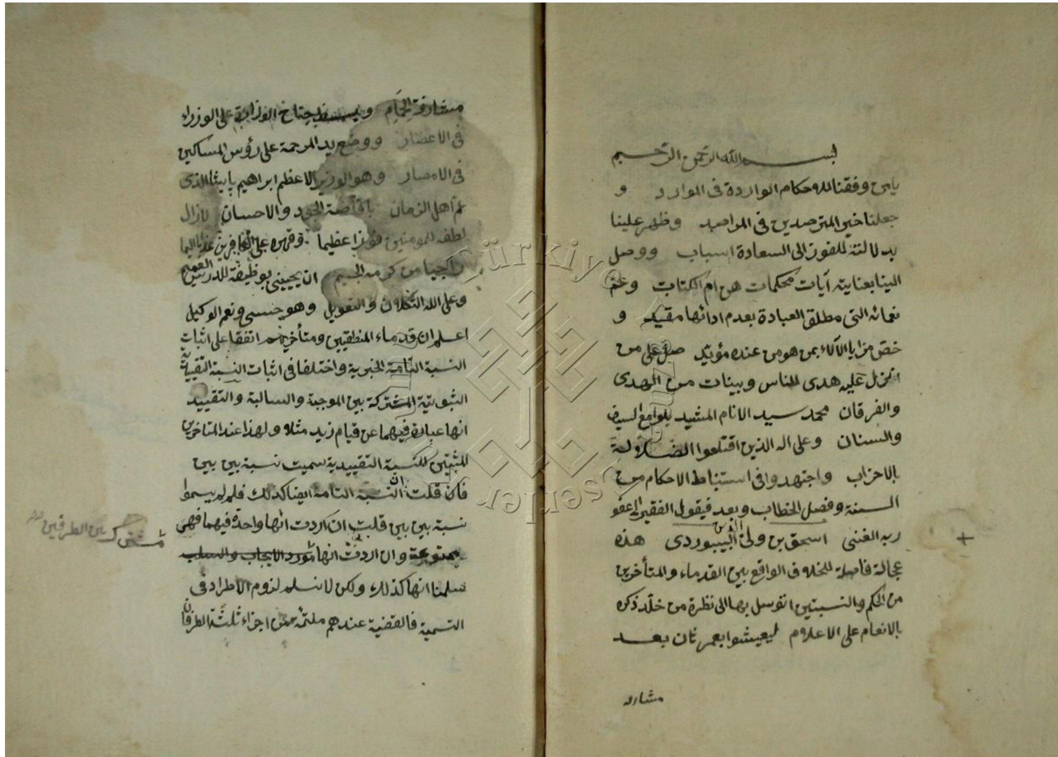


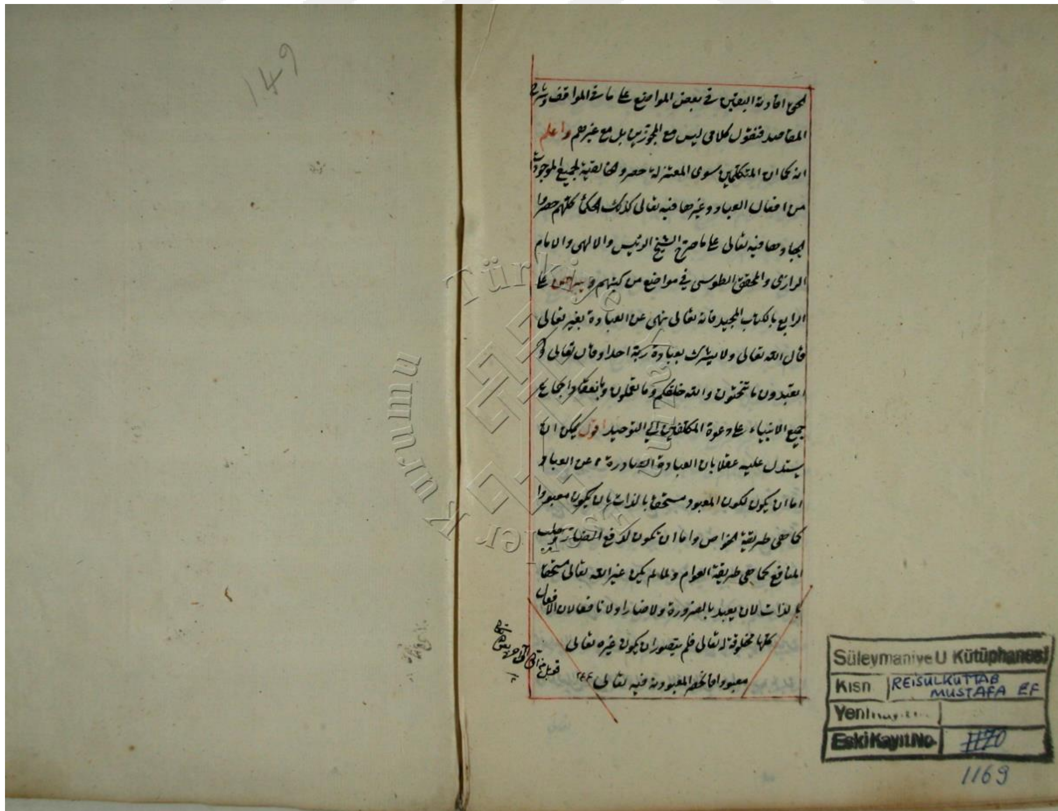
Ek 2: Cârullah nüshası İlk ve Son Sayfaları





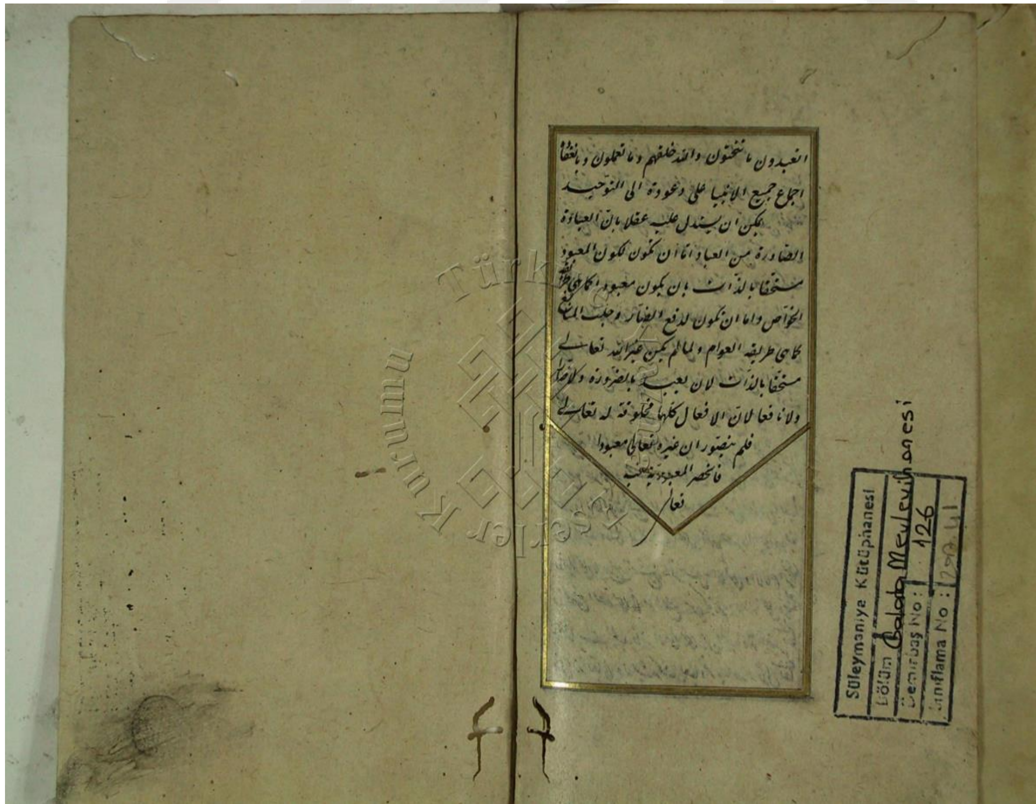
Ek 3: Reîsülküttâb nüshası İlk ve Son Sayfaları





Ek 4: Galata Mevlevihânesi Nüshası İlk ve Son Sayfaları





Ek 5: Lâleli Nüshası İlk ve Son Sayfaları



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب وجوده بالذات الاحد الواحد فيه
والالوهية والصفات الاول الذى لا شئ معه فى الازل
من المخلوقات الاخر الذى ليس بعده شئ من الكائنات
المتصف بالذات ازلا وابدا بالحيات العالم بذاته
لكل ما فى الغيب والشهادات السميع البصير بما فى الارض
والسموات المريد لوجود ما يشاء من الباهرات القادر
بمشيته على ايجاد الممكنات المتكلم بما فى نفسه من الكلمات
الطاهرات الخالق من كتم العدم جميع الموجودات المفيض
حكمه على كل قابل من المقدورات الذى نظم مناظم الموجودات
طبقات بعد طبقات ورتبها فى مقامات عاليات وامكنة
سافلات ووهب كلا منهما ما يليق به من القوى والملكات
واعطى كل شئ خلقه ثم هداه الى تحصيل الكمالات

176

واغرق ذوات المقدسين فى نوره اللاهوت وحير الارواح
فى ابتداء كبريائه الجبروت لا تدركه ابصار الملائكة والناسوت
ولا يمثله افكار الثقلين والملكوت منك ابتداء الوجود
واليك ينتهى الجود لا اله الا انت اليك مرجع كل غيب
وشهود واشهد ان محمدا عبده ورسوله الامين الذى
كان نبيا وادم بين الماء والطين صلى الله عليه وسلم
وعلى اله الاخيار واصحابه الابرار صلوة وتسليما فائض
البركات والاثار عدد خلق الله بدوام الملك الغفار
وبعد فيقول العبد الضعيف المفتقر الى الله القوى
اسعد بن على بن عثمان اليانيوى لما كان العلم بوجود الحق
ووحدته اشرف جميع العلوم امرنى بتحرير رسالة فيه من
اشارته حكم وطاعته غنم فقلت له سمعا وطاعة مع
قلة البضاعة وكثرة الاشتغال بالافادات العامة و
الخاصة لكنى لما كنت بعون الله المتعال بريئا من غموم
الدنيا مرفه البال راضيا بما اعطانى الوهاب المفضال
اختلست قليلا من الاوقات مستعينا بفايض الخيرات
والبركات فكتبتها جامعة لاراء المتقدمين والمتأخرين
وحاوية لافكار الصوفية والحكماء والمتكلمين
مع حقايق افاضها الفيض المقدس ودقايق الهمها



الى التوحيد يمكن ان يستدل عليه عقلا
بان العبادة الصادرة من العباد اما ان تكون لكون
المعبود مستحقا بالذات بان يكون معبودا كما هى
طريقة الخواص واما ان تكون لدفع المضار وجلب
المنافع كما هى طريقة العوام ولما لم يكن غير الله تعالى
مستحقا بالذات لان يعبد بالضرورة ولا ضارا
ولا نافعا لان الافعال كلها مخلوقة
له تعالى فلم يتصور ان غيره
تعالى معبود فانحصر
المعبودية
فيه تعالى
م

قد وقع الفراغ فى اليوم الثلث من شهر صفر الخير سنة
اثنى وستين ومائة والف من هجرة
النبوية عليه افضل التحية
على يد الفقير السيد محمد
ابن الحاج حسن
عفى عنهما

SONUÇ

XII./XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olan Yanyalı Esad Efendi, devrinin en donanımlı ve seçkin şahsiyetlerinden biridir. Sağlam ilmî temelleri ve Doğu ve Batı dillerine hâkimiyetiyle kendi zamanında herkesin dikkatini çekmiştir. Bir taraftan dönemin öne çıkan medreselerinde müderrislik yaparken, bir taraftan da birçok alanda kaleme aldığı eserlerle ve özellikle Grekçe'den yapmış olduğu tercümelerle İslam dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. Böylece Lâle Devri'nin önde gelen ilim ve düşünce şahsiyetlerinden biri olarak öne çıkar. Özellikle felsefe ve mantık sahasında, Aristo'ya ait bazı eserleri Grekçeden Arapçaya tercüme edip şerh etmesiyle tanınmıştır. Kaleme aldığı eserler, yetiştirdiği talebeler ve üstlendiği ilmî görevler sayesinde hem dönemin ulemâsı hem de devlet ricali tarafından büyük takdir görmüştür. Bu sebeple çağdaşları tarafından kendisine "muallim-i sâlis" (üçüncü öğretmen) unvanı verilmiştir.

İslam dünyasında Osmanlı döneminin çok ayrı bir yeri vardır. Özellikle Fatih Sultan Mehmed'in ilmî sahada yapmış olduğu atılımlarla, Osmanlı Devleti ilmî bir merkez hâline gelmiştir. Her döneminde nadide çalışmalara imza atan kıymetli âlimlere ev sahipliği yapan Osmanlı Devleti, Lâle Devri'nde de birçok eserin kaleme alınarak İslam dünyasına kazandırılmasına vesile olmuştur. Lâle Devri'nde yüzyıllardır tartışılan isbât-ı vâcib problemi üzerine yapılan çalışmalar artmaya başlar. Yapılan çalışmalar artarak devrin âlimleri arasında artık bir akım hâline gelir. Yanyalı Esad Efendi de şeyhülislam Mirza Mustafa Efendi'nin talebi üzerine *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eseri kaleme alarak bu akıma katılmış olur.

Toplam beş fasıldan oluşan bu eserde âdeta ilk dört fasıl beşinci fasıla bir hazırlık görevi görmüştür. Bu sebeple eserin konusu her ne kadar isbât-ı vâcib ile alakalı olsada aslında ana omurgayı tevhid konusu oluşturmaktadır. Genel olarak baktığımızda eserde Allah'ın varlığını ispat ederken iki ana yol kullanılır. Bunlardan biri üzerine pek tartışmanın bulunmadığı akıl yolu, diğeri ise tamamen tartışmalı olan nakil yoludur. Tevhidin ispatında nakil yolunu kullanmak her ne kadar bir döngüye sebebiyet vereceğinden dolayı eleştirilse de, Yanyalı Esad Efendi tam tersine gelenekçi bir tavır sergileyerek durumun aslında böyle olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.

er-Risâletü'l-Lâhûtiyye her ne kadar felsefe, kelam ve tasavvufu aynı zeminde karşılaştırarak kıymetli bilgiler verse de ortaya yeni bir şey koymamıştır. Daha önce Molla Câmî *ed-Dürretü'l-Fâhire* isimli eserinde isbât-ı vâcib konusunu bu tarzda işlemiştir. Ancak tevhidin ispatında doğruluğun temelini nakle dayandırdığımızda, teslis inancı da rahatlıkla nakle dayandırılabilir. Bu durum ise tevhid ile teslisin denk olması gibi zor bir durumu gerektirir. Bütün bunlar ortadayken Esad Efendi'nin bu zorluğu göze alarak, sorunu kelam, felsefe ve tasavvuf zemininde çözmeye kalkışması bile hiç şüphesiz büyük bir başarıdır.

Biz bu çalışmamızda Yanyalı Esad Efendi'nin beş farklı nüshası bulunan *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı eserini dört farklı nüshadan faydalanarak tahkik ettik. Bunlar Hacı Beşir Ağa nüshası, Reîsülküttâb nüshası, Cârullah nüshası, Galata Mevlevihânesi ve bizim çalışmamızda kullanmadığımız Lâleli nüshasıdır. İbâresinin açık olması ve diğer nüshalara nisbeten daha az düzeltmesi bulunduğu için Hacı Beşir Ağa nüshasını asıl nüsha olarak belirledik.

KAYNAKÇA

Adıvar, Abdülhak Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

ALTUNER, Nuran. *Safayi ve Tezkiresi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı / Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1989.

Aykanat, Mehmet. "Klasik Dönemde Osmanlı Devletinde Hâkim Adaylığı: Mülâzemet". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* sy. 34 (2018), s. 165-188.

Ayten, İbrahim Halil. "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyografisi ve Yakın İlmî Çevresi". *Dönemi ve İlim Çevresi Işığında Yanyalı Esad Efendi*. ed. M. Sait Özervarlı vd. s. 119-187. Ankara: İSAM Yayınları, 2024.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.

Bandırmavî, Hâmid Efendi. *Câmiu rivâyâti'l-fehâris ve lâmiu icâzeti ehli'l-fevâris*. Medine-i Münevvere: Mektebetü Melik Abdülazîz, nr. 231/36.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

Cüveynî. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiye: el-Meârif bi'l-İskenderiyye, 1389.

Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (30 Ocak 2013), 253-270. https://doi.org/10.18317/kader.54524

Demirci, Osman. "Osmanlı'da Kelâm Eğitimi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (27 Ekim 2018), 9-39. https://dergipark.org.tr/tr/pub/talid/issue/48220/610504

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'lbida '*. thk. Hamude Garabe. Mısır: Matbaatu Mısriyye, 1955.

Fındıklılı İsmet. *Tekmiletü'ş-Şekâik fî hakkı ehli'l-hakâik*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Gül, Ekrem Sefa. "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (30 Haziran 2019), 377-416. https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/issue/46465/567590

İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul, 1997.

Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kaya, Mahmut. “XVIII. Yüzyılda Grekçeden Yapılan Tercümeler ve Es’ad Efendi’nin ‘Fizika Tercümesi’ Üzerine Bazı Tespitler”. *Felsefe Arkivi* 28 (30 Temmuz 2013). https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1307/15424

Kılavuz, Ahmed Saim. *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*. Bursa: Emek Matbaacılık, 1989.

Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî. *Kitâbü’t-tevhîd tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. baskı., 2005.

Mehmed Hâkim Efendi. *Hâkim Efendi Tarihi*. ed. Tahir Güngör - Ziya Yılmazer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Meḥmed Şeyḫī Efendi vd. *Vekâyi’u’l-fuzalâ: Şeyhi’nin Şaka’ik zeyli*. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 1. baskı., 2018.

Mirzazâde Mehmed Sâlim. *Tezkire-i Sâlim*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1315.

Muhammed b. Musâ el-Bosnevî. *Haşiye ale’l-fevaidi’z-Ziyâiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, nr. 1308.

Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temed en-. *Tebsiratü’l-edille*. thk. Hüseyin, Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Özervarlı, M. Sait. “Osmanlı’nın Arayış ve Etkileşimler Döneminde Yanyalı Esad Efendi’nin İzini Sürmek”. *Dönemi ve İlim Çevresi Işığında Yanyalı Esad Efendi*. ed. M. Sait Özervarlı vd. s. 13-32. Ankara: İSAM Yayınları, 2024.

Öztürk, Mustafa Bilal. “Yanyalı Esad Efendi’nin er-Risâletü’l-lâhûtiyye Adlı Eserinde Tevhidin İspat Yöntemi Üzerine Değerlendirme”. *Dönemi ve İlim Çevresi Işığında Yanyalı Esad Efendi*. ed. M. Sait Özervarlı vd. s. 283-316. Ankara: İSAM Yayınları, 2024.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1983.

Pezdevî, Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-. *Usûlü’d-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire, 1383.

Râmiz. *Âdâb-ı Zurefâ: İnceleme-Tıpkıbasım-İndeks*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

Râmiz. *Tezkire (Âdâb-ı Zurefâ)*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3873.

Râmiz. *Tezkîre-i Râmiz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3873.

Safâyî Mustafa Efendi. *Tezkire*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2549.

Sâlim, Mîrzâ-zâde Mehmed. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. thk. Adnan İnce. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1. baskı., 2005.

Sarıkavak, Kazım. *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanyalı Esad Efendi Bir Rönesans Denemesi*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1. baskı., 1998.

Sarıkavak, Kazım. "Yanyalı Esad Efendi". C. XLIII/s. 322-323. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013.

Sarıkavak, Kazım - Dok, Birol. "Kitap Tanıtımı: Osmanlı Üzerine İki Özgün Kitap". *Dini Araştırmalar* 2/5 (01 Haziran 1999), 433-438. https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4442/61217

TERZİOĞLU, Hülya. "Osmanlı Döneminde Öne çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), s. 53-73.

Unat, Faik Reşit. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.

Yanyalı Esad Efendi. *Amelü'l-müsebba' ve gayrihî min zevâti'l-edlâi'l-kesîre fi'd-dâire*. Mısır: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkat, nr. 172/2.

Yanyalı Esad Efendi. *Amelü'l-müsebba' ve gayrihî min zevâti'l-edlâi'l-kesîre fi'd-dâire*. Mısır: Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41/22.

Yanyalı Esad Efendi. *el-Hâşiyetu'l-Fethiyye ʿalâ Şerhi'l-Hanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAdûdiyye*. Manisa: Manisa İl Halk Ktp, nr. 2039-3.

Yanyalı Esad Efendi. *el-Hâşiyetu'l-Fethiyye ʿalâ Şerhi'l-Hanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAdûdiyye*. Çorum: Çorum İl Halk Ktp., nr. 2313.

Yanyalı Esad Efendi. *el-Hâşiyetu'l-Fethiyye ʿalâ Şerhi'l-Hanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAdûdiyye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp., Arapça Yazmalar, nr. 414.

Yanyalı Esad Efendi. *el-Hâşiyetu'l-Fethiyye ʿalâ Şerhi'l-Hanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAdûdiyye*. Konya: Konya, Yusuf Ağa Ktp., nr. 4955-2.

Yanyalı Esad Efendi. *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 00390-004.

Yanyalı Esad Efendi. *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 03657-008.

Yanyalı Esad Efendi. *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 01135.

Yanyalı Esad Efendi. *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 01169-005.

Yanyalı Esad Efendi. *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevîhânesi, nr. 00126.

Yanyalı Esad Efendi. *et-Ta'lîmü's-sâlis*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, nr. 824.

Yanyalı Esad Efendi. *et-Ta'lîmü's-sâlis*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1936M.

Yanyalı Esad Efendi. *et-Ta'lîmü's-sâlis*. Kayseri: Kayseri Ktp, Râşid Efendi, nr. 839.

Yanyalı Esad Efendi. *et-Ta'lîmü's-sâlis*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, nr. 824.

Yanyalı Esad Efendi. *et-Ta'lîmü's-sâlis*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 414.

Yanyalı Esad Efendi. *Hâşiye ʿalâ İsbâtı'l-Vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 390.

Yanyalı Esad Efendi. *Tâlika ʿalâ Bahsi Isnâdi'l-Haber mine'l-Mutavvel*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, nr. 419.

Yanyalı Esad Efendi. *Tâʿlikāt ʿalâ el-Mantıku's-Semâniyye li'l-Fârâbî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 812.

Yanyalı Esad Efendi. *Tâʿlikāt ʿalâ Ṭabīʿiyyât min Kitâbi'ş-Şifâʾ li-İbn Sînâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, nr. 909.

Yanyalı Esad Efendi. *Tâʿlikāt ʿalâ Tehâfüti't-Tehâfüt li-İbn Rüşd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2490.

Yanyalı Esad Efendi. *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1936.

Yanyalı Esad Efendi. *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*. İstanbul: Hasan Hüsnü Paşa Ktp, nr. 1238.

Yanyalı Esad Efendi. *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*. İstanbul: Hamidiye Ktp, nr. 803.

Yanyalı Esad Efendi. *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*. Manisa İl Halk Ktp, nr. 5842.

Yanyalı Esad Efendi. *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, nr. 881.

Yanyalı Esad Efendi. *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., nr. 6895.

Yanyalı Esad Efendi. *Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2568.

Yavuz, Yusuf Şevki. "VAHDÂNİYYET". 42/428-430. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012.